

المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 134

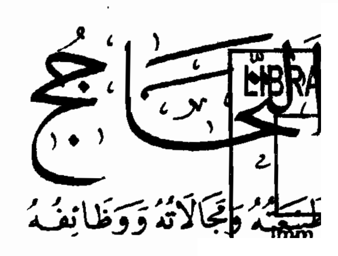



# الحجاج

## طبيعته ومجالاته ووظائفه

تنسيق:
حمو النقاري




الحِجَاجُ
طبيعته ومجالاته ووظائفه


بسم الله الرحمن الرحيم



منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 134



# التحاجج

## طبيعته ومجالاته ووظائفه

تنسيق:
حمو النقاري

الكتــــــاب : التحاجج : طبيعته، مجالاته، وظائفه وضوابطه
سلسلـــة : ندوات ومناظرات رقم 134
تنسيــق : حمو النقاري
النـــاشـــر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
الغـــلاف : إعداد عمر أفا

الطبـــــع : مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء
التسلسل الدولي : issn 1113-0377
ردمـــك : 1 - 121 - 59 - 9981
الإيداع القانوني : 2006/2345
الطبعـــة الأولى : 1427 هـ/ 2006 م

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج التعاون
بين الكلية ومؤسسة كونراد أديناور

# فهرس المحتويات

# تقديم

يجمع هذا الكتاب بين دفتيه أبحاثا علمية عُرِضَتْ في أشغال مائدة مستديرة نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس أكدال بتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور بمراكش أيام 24-27 فبراير من سنة 2005، خُصِّصَتْ لبحث موضوع التحاجج من حيث طبيعته ومجالاته ووظائفه وضوابطه.

يُعَدُّ النظر في الظاهرتين الحجاجية والتحاججية نظراً في كيفيات ووجوه عرض الحجج ونَظْمِها والاعتراض عليها ومعارضتها، في أفق إثبات الدعاوى أو إبطالها، لأجل استجلاب استحسان أو استهجان جمهور ما لها، بغرض استنهاضه لفعل أو ثَنْيِهِ عنه.

إن الفحص النظري لظاهرتي الحجاج والتحاجج، الحاصلتين في حقل معرفي مخصوص من حقول المعرفة الإنسانية، فَحَصْ عليه أن يُرَاعِيَ، في حصول الحجاج والتحاجج، تأثير العوامل المعنوية والسلوكية فَضْلاً على تأثير العوامل المعرفية والمنهجية. ومعلوم أن هذه المراعاة هي التي كانت الأصل في استئناف النظر من منطق الجدل ومنطق الخطابة ومنطق السفسطة والتجديد فيه اللذين أَطْلَقَهُما. ش بيرلمان وس. طولمين أواخر العقد الخامس من القرن العشرين.

لاشك في أن هذا الكتاب، بما ينطوي عليه من أبحاث رصينة، مختلفة المشارب ومتباينة المرجعيات، توجد بذور قمينة بإثراء البحث المنطقي في الساحة الثقافية العربية المعاصرة.

ختاما، نشكر لعميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية ذ. بريان ولنائبه المكلف بالبحث العلمي والدراسات العليا والتعاون ذ. الزرورة ولممثل مؤسسة كونراد أديناور ذ. الشيخاوي رعايتهم وعنايتهم اللتين بفضلها نجحت أعمال هذه المائدة المستديرة ؛ كما نشكر لطاقم مصلحة النشر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جديته وجهده الثمينين في إعداد هذا الكتاب للطبع، فلأفراد هذا الطاقم، واحداً واحداً، خالص امتناننا وتقديرنا.

المنسق

**ذ. حمو النقاري**

# تداخل الحجاج والتخييل

محمد العمري
www.medelomari.net

مع توسع البحث الحديث في مجال الحجاج والإقناع، من جهة، ومجال نظرية الأدب، من جهة ثانية، زاد الاهتمام بمنطقة التقاطع بين المبحثين. فبقدر ما يكتشف الباحثون في الحجاج (وهم قادمون في الغالب من أرخبيل الفلسفة، بل من النواة الصلبة لهذا الأرخبيل، وهي المنطق) حاجة إلى الوسائل المعتبرة تخييلية، جمالية، ذاتية.. الخ لتحقيق الوظيفة الإقناعية التي يرصدونها، بقدر ما يكتشف منظرو الأدب المنقبون عن ماهيته أن المنتوج المعتبر أدباً عبر التاريخ يمتد خارج المفهوم الدقيق للتخييل (المتفرع عن مفهوم المحاكاة) أو المتأثر بفلسفة الجمال والمفاهيم الطليعية للأدب المتشبثة بالصفاء الجنسي، أو الجوهرانية، وذلك لتحقيق بعد حواري حجاجي.

ومن هنا وجدنا اقتراحات داخل نظرية الأدب تدعو، في مرحلة أولى، إلى الخروج من مفهوم الأدب إلى مفهوم الخطاب، كما جاء في بحث مشهور لتودوروف بعنوان : مفهوم الأدب Notion de littérature، وتدعو، في المرحلة الثانية، إلى الرجوع إلى علم قديم للخطاب هو علم البلاغة، كما في خاتمة كتاب إيجلتون Litterary Theory, An Introduction.

يقول إيجلتون : "البلاغة التي كانت تمثل شكل التحليل النقدي الذي تلقاه الناس بدءاً من المجتمع القديم حتى القرن الثامن عشر، كانت تفحص الطرق التي تبنى الخطابات وفقاً لها لكي تحدث آثاراً بعينها. و لم يكن ثمةَ اكتراث بما إذا كانت موضوعات دراستها كلاماً أو كتابة ؛ شعراً أو فلسفة ؛ قصصاً خيالياً أو علماً

تاريخياً ؛ فقد كان أُفُقُها الذي تتحرك فيه مماثلاً لحقل الممارسات الخطابية Discursive practices في المجتمع على وجه الإجماع"[1].

إن هذه البلاغة المتحدث عنها كعلم مُخلِّص لنظرية الأدب، وشامل لكل أنواع الخطاب المؤثر، هي نفسها التي اِنتهى إليها بيرلمان وأولبريشت في بحثهما عن منطق للحجاج كما جاء في مقدمة كتابهما المؤسِّس : Traité de l'argumentation, nouvelle rhétorique (مصنف في الحجاج، البلاغة الجديدة)، وأعاد بيرلمان التنويه بها في مقدمة كتابه L'empire rhétorique (إمبراطورية البلاغة) ؛ وذلك باعتبارها مرجعاً مناسباً لبلاغة الحجاج في كل المجالات التي يُتوخى فيها التأثير والإقناع.

إن ظهور مفهوم الخطاب في المجالين : اللساني (التواصلي) والفلسفي (الحواري)، ومحاولة تعميم نظرية شاملة، سواء تحت مفهوم علم الخطاب أو علم النص أو السميائيات لم يحل المشكل، ذلك أن جاذبية القطبين نحو الخارج (الانفصال) والداخل (الاتصال) ما انفكت تتقوى، وذلك تطلب الأمر فحص المنطقة التي يتقاطع فيها التخييل ممثلاً بالشعرية، والحجاج ممثلاً بالخطابية (الخطابية: ترجمة لكلمة Rhétorique بالمفهوم الأرسطي الضيق الذي يجعلها مقابلة للشعرية (Poétique) ومعارضة لها).

أستحضر في هذا السياق بحثين عميقين متعارضين في الموضوع ؛ الأول : بعنوان Poétique, Rhétorique et herméneutique لبول ريكور[2] ؛ يدافع فيه عن ضرورة الفصل بين الشعرية والخطابية. وذلك برغم اعترافه بوجود منطقة (أو إقليم حسب تعبيره : région)، يتقاطعان فيها، والثاني بعنوان : La Figure et L'argument (3) لأوليفي غوبول Olivier Reboul، وقد دافع فيه عن

---

(1) اعتمدنا ترجمة عز الدين إسماعيل لهذه الفقرة في مقدمة ترجمته لكتاب ديان مكدونيل Diane Macdonell of Discourse An Introduction : Theory (مقدمة في نظريات الخطاب، ص 40-39. المكتبة الأكاديمية، القاهرة 2001)

(2) Ricœur.Paul. "Rhétorique - Poétique - Hermeneutique". in de la metaphysique a la rhétorique-bruxelles 1986.

(3) "la figure et l'agument". in de la metaphysique a la rhetorique-bruxelles 1986.

إمكان قيام علم عام في منطقة تقاطعهما. واستعمل هو الآخر كلمة région، أي إقليم.

وقد وردت الدراستان في سياق مناقشة البلاغة الجديدة عند بيرلمان وغيره من البلاغيين / المناطقة المنضوين في مدرسة بروكسيل. (سبق أن عرضنا هذين ا لمقالين وناقشناهما في الفصل الأول من كتابنا : **البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول**).

اتفق الباحثان، كما تقدم، في القول بوجود منطقة تداخل بين الخطابية والشعرية، وتتمثل هذه المنطقة في قيامهما على الاحتمال، وهو احتمال يمتد من نهاية الاضطرار البرهاني إلى بداية الاعتباط والتحكم. ثم اختلفا في تقويم عناصر الاختلاف، ففي حين احتج بول ريكور بما اعتبره مهداً لكل من الشعرية والخطابية (حيث نشئا من مصدرين مختلفين)، كما احتج بوظيفة كل منهما (التوهيم والحجاج)، وذلك انطلاقاً من شعرية أرسطو القائمة على الشعر القصصي ؛ الملحمي بوجه خاص[4]، وخطابيته المعتمدة على الأجناس الخطابية الثلاثة، نجد أوليفي غُوبول يفحص وظيفة الصور المعتبرة شعرية Les figures مسكتشفاً طاقتها الحجاجية، منطلقاً من السؤال التالي : هل يمكن أن تكون الصورة حجة ؟

وبعد تقسيم الصور وترتيبها في سلم الحجية انتهى إلى القول : نعم يمكن أن تكون الصورة ممهدة للحجاج، نعم يمكن أن تكون الصورة حجة ؟

ونحن حين نرجع من هذا النقاش الحديث إلى البلاغة العربية القديمة نجد هذا التداخل مسألة بديهية لا تثير جدلاً بالنسبة للبعض (الاتجاه المتأثر ببلاغة الإعجاز، حيث يبحث النص القرآني في بلاغة الشعر، وذلك برغم التوترات التي خلقها عدم الوعي بالفروق، كما هو الحال عند عبد ا لقاهر الجرجاني، وفي هذا الامتداد جاء **كتاب مفتاح العلوم** الذي جعل الوظيفة الحجاجية في المركز، والوظيفة الشعرية في الهامش)، ونجده عند البعض الآخر موضوعاً للنقاش والتدقيق، وهذا حال البلاغيين المتأثرين بالقراءة العربية لأعمال أرسطو ؛ مثل حازم القرطاجني الذي

(4) وهذا يعتبر، في نظرنا، تضييقاً غير مبرر لمفهوم الشعر ؛ يقصي أجناساً من الشعر لم يتحدث عنها أرسطو، كما يُقصي تجارب إنسانية أخرى مختلفة أقربها إلينا المهد العربي، و لم يكن الشعر فيه على النمط الذي اعتمده أرسطو، بل كان مخالفاً له بشكل جعل قراء أرسطو من العرب يقومون بتأويل نظريته وتحويلها..! ولذلك نجد دعوى أوليفيي غوبول إلى الوصل بين التخييل والحجاج أقرب إلى وصف الواقع.

ضبط مستويات التداخل والتخارج بين التخييل والتصديق باعتبارهما معاً موضوعاً للبلاغة. كما جاء في نص له طويل مترابط الأطراف، نقتطف منه ما يلزم لبيان المراد :

"لما كان علم البلاغة مشتملاً على صناعتي الشعر والخطابة، وكان الشعر والخطابة يشتركان في مادة المعاني ويفترقان بصورتي التخييل والإقناع... وكان القصد في التخييل والإقناع حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده... وكانت عُلقة جل أغراض الناس وآرائهم بالأشياء التي اشترك الخاصة والجمهور في اعتقادهم أنها خير أو شر... وجب أن تكون أعرق المعاني في الصناعة الشعرية ما اشتدت علقته بأغراض الإنسان...

...فأما بالنظر إلى حقيقة الشعر فلا فرق بين ما انفرد به الخاصة دون العامة وبين ما شاركوهم فيه، ولا ميزة بين ما اشتدت علقته بالأغراض المألوفة وبين ما ليس له عُلقة، إذا كان التخييل في جميع ذلك على حد واحد، إذ المعتبر في حقيقة الشعر إنما هو التخييل والمحاكاة، في أي معنى اتفق ذلك"(5).

وقد وردَ هذا النص، كما يفهم من منطوقه، في سياق الحديث عن "المعاني" البلاغية التي رأى فيها المؤلف المنطقة المركزية للتقاطع بين الشعري والخطابي. ومركز المركز في هذا التقاطع هو التأثير في النفوس ودفعها نحو اعتقادٍ أو فعل.

وبرغم كل هذا التداخل الوظيفي بين الشعري والخطابي فإن كل واحد منهما يحتفظ بخصوصيته. ومن هنا يُتحدث عن "العمدة" و"التابع" في الاتجاهين، يقول : "وينبغي أن تكون الأقاويل المقنعة، الواقعة في الشعر، تابعة لأقاويل مخيلة، مؤكدة لمعانيها، مناسبة لها فيما قصد بها من الأغراض، وأن تكون المخيلة هي العمدة. وكذلك الخطابة، ينبغي أن تكون الأقاويل المخيلة الواقعة فيها تابعة لأقاويل مقنعة، مناسبة لها، مؤكدة لمعانيها، وأن تكون الأقاويل المقنعة هي العمدة"(6).

---

(5) حازم القرطاجني. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**. تقديم وتح. محمد الحبيب ابن الخوجة. دار الغرب الإسلامي. بيروت. 1986. ص 19-20.

(6) **نفسه**، ص. 135.

## تطبيق : حي بن يقظان بين التخييل والحجاج

قدم ابن طفيل قصة حي بن يقظان بمقدمة نظرية أبرز فيها دقة الموضوع المتناول والحرج الذي يحيط به. فقد صرح بأن الموضوع حواري من جهة[7]، وغير قابل للمعالجة "على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس، وتقديم المقدمات، وإنتاج النتائج"[8]، من جهة أخرى. وقصارى ما يمكن فيه التلويح والتلميح. وترجع الصعوبة، في نظره، إلى كون المخاطب في **حي بن يقظان** متفاوت الكفاءة والانتماء ؛ قد يكون من أولي الألباب الذين يقنعهم التلميح، وقد يكون من الخفافيش الذين لا يتحركون إلا في الظلام، يقول : "فإن كنت ممن **يقتنع** بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما في العالم الإلهي، ولا تَحْمِلُ ألفاظنا، من المعاني، على ما جرت العادةُ بها في تحميلها إياهُ، فنحن نزيدُك شيئاً مما شاهده حي بن يقظان في مقام أوْلي الصدق"[9]. ثم يستدرك : "وكأني بمن يقفُ على هذا الموضعِ من الخفافيش الذين تُظْلِمُ الشمسُ في أعيُنهم يتحركُ في سلسلة جنونه، ويقول : لقد أفرطتَ في تدقيقك حتى إنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء"[10].....

استجابة لهذا المقام الملتبس بين التخييل والحجاج حَضَرَ في **حي بن يقظان** معجمان متعارضان في الظاهر :

1 – معجم تخييلي يختلط فيه الشعري بالصوفي ؛ تترددُ فيه ألفاظ من قبيل : "البث"، و"الأسرار" و"الغرابة" و"المشاهدة" و"البهجة والسرور واللذة والحبور" و"الطرب والنشاط والمرح والانبساط" و"البوح... دون تفصيل"، و"الإرادة والرياضة"، و"البروق"، و"النور". وهو المعجمُ المهيمن على المقدمة حيث حدد طبيعة التناول. (ص 106-108).

(7) قدم ابن طفيل كتابه في شكل جواب عن رسالة : بدأه بقوله : "سألت أيها الأخ الكريم... أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية" 7. وأنهاها بقوله : "والسلام عليك أيها الأخُ المفترضُ إسعافُه، ورحمة الله وبركاتُه" (**حي بن يقظان** 236).

(8) **حي بن يقظان**. دار الآفاق الجديدة. الدار البيضاء. 1992. ص 8.

(9) **حي بن يقظان**، ص. 211.

(10) **نفسه**، ص. 209. وهذه صورة شعرية في منتهى الروعة، وكنت أظن أن تشبيه الأغبياء المتعصبين بالخفافيش صورة حديثة العهد مستوحاة من حال بعض الأغبياء في زمننا هذا.

2 – ومعجم حجاجي أقرب إلى المناظرة والجدل، تهيمن فيه ألفاظ من قبيل: الحجة، والبرهان، والقياس، واللزوم، والترجيح، والاعتراض، والتبيين، والاعتقاد، والاستحالة، والشك، والتفكر، والنظر، والاعتبار، والحكم... الخ (انظر مثلا الصفحات : 171، 172، 175).

بناء على كل ما تقدم فقد كان ابنُ طفيل مقتنعاً بأن السبيلَ الأقومَ للتغلب على هذه المفارقة هو الاستعارة الجامعة بين العوالم، والمقايسةُ التي تجَرُّ الغائب نحو الشاهد وتؤنس المجهول بالمعلوم، وتستخرج الممكن من غير الممكن. ففي الحالة الأولى تهيمن بنية : **يبدو أن الأمر قد وقع على هذا الشكل، أو ما المانع من أن يكون الأمر قد وقع على هذا الشكل ؟** وفي الحالة الثانية تهيمن بنية : **إذا لم يكن من الممكن أن يقع على هذا الوجه** (**أو الوجوه**) **فقد وقع على هذا**، (مادام ليس هناك خيار آخر).

لقد اقتضى البناء الحكائي، منذ البداية، تهييء ظروف عزلة حي بن يقظان عن عالم الناس، فقدمت لذلك فرضيتان : تخَلُّقٌ طبيعي تطبعه العجائبية (في جزيرة أشجارها تثمر نساء)، من جهة، ويؤيده العلم الطبيعي من جهة أخرى. وتَوَلُّدٌ خارج العرف الاجتماعي، يؤدي إلى التخلي عن الوليد بعد الولادة مباشرة، تؤيده الرواية عن السلف الصالح. غير أن وراء هذين الافتراضين مقيساً عليه يستحضره المتلقي دون تصريح من ابن طفيل: فالتولد الطبيعي يحيل على قصة آدم، بل ربما يفسرها، والتولد خارج العرف الاجتماعي يستحضر قصة عيسى، والتخلص من الوليد يستحضر قصة موسى. ومكمن الالتباس هنا هو اتجاه التشبيه : هل آدم هو الذي يشبه حي أم حي هو الذي يشبه آدم ؟ إن الأمر لا يخرج عن حدود ما أسماه البلاغيون استعارة تصريحية من جهة ومكنية من جهة أخرى، حسب وجهة النظر. وهذا التحليل الاستعاري يتسع ليحتوي قوله، خلال ذلك، بأن الله خلق آدم على صورته، فقد أثارت هذه القولة تخريجاً في الاتجاهين.

### الفضاء الاستعاري

بنيت **حي بن يقظان** على ثلاثة مستويات استعارية : 1 – استعارة الإطار، 2 – واستعارة الرؤية، 3 – واستعارة الإيضاح.

**1 – الاستعارة الإطار**

فالاستعارة الإطار هي القصة بأكملها، من أولها إلى آخرها، وذلك بالاعتبار الذي جعل أحدَ النقاد المحدثين يعتبر الرواية استعارة موسعة. وهذا المستوى الاستعاري يتكشف من خلال التحليل العام : في جميع المستويات، كلما كان الحديث عن الرؤية العامة والوظائف الرمزية للنص، ومع ذلك نشير إلى ملامحه الكبرى من خلال ا لتشبيهين التاليين اللذين يغطيان القصة :

أولهما : تشبيه تاريخ البشرية، في تطوُّرِ وَعْيِهَا بالكون والوجود والذات، بحياة حي بن يقظان، قياساً للغائب الذي غَبَرَ على الشاهد المُعايَنِ. والثاني : تشبيه واقع التفكير الديني الإسلامي، كما مارسته الفرق والطوائف وتعامل معه العامة، بحال المتدينين في الجزيرة التي عاش فيها أسال وسلامان. وقد جاء هذان التشبيهان للجواب عن سؤالين :

أولهما : هل يمكن الوصول عن طريق العقل والفطرة عبر التطور الطبيعي إلى ما أتى به الأنبياء والرسل ؟

والثاني : ما موقع الطوائف الدينية (الإسلامية) من المعرفة الحق ؟

وقد خصص للجواب عن السؤال الأول القسم الأكبر من القصة (أي حوالي مائة صفحة)، وخصص للثاني حوالي ست عشرة صفحة الأخيرة : القسم الأول يحكي تاريخ البشرية عامة، والثاني يحكي واقع التاريخ الديني للمسلمين.

في الجواب عن السؤال الأول حاول ابن طفيل أن يبرهن على الفرضية التالية :

لو أن إنساناً نشأ على الفطرة خارج أي مجتمع إنساني – سواء تولد طبيعياً من طين أو شجر، أو فُصِل عن المجتمع بعد ولادته – لأمكنه أن يصل بصفاء قريحته، عن طريق التجربة والمعاناة، إلى معرفة نفسه ومعرفة الكون والوجود على حقيقته. ولو تحقق له ذلك لاكتشف تطابقَ المعقول والمنقول ؛ أي الدين والعقل.

وفي الجواب عن السؤال الثاني طرح الفرضية الثانية :

لو أتيح لهذا الإنسان، بعد ذلك، أن يدخل مجتمعاً إنسانياً متديناً على الطريقة التي جاء بها الرسل (مثل المجتمع الإسلامي ؛ بل هو المقصود بالذات) ووجد فيه

الناس منقسمين بين ظاهرين سطحيين وباطنيين مؤولين، بين اجتماعيين وانعزاليين لانتهى به الأمر، بعد العناء، إلى التسليم لأهل الظاهر بظاهر يتهم والعودة إلى عزلته مع من يتبعه من أهل التأويل. والنتيجة المتوخاة من ذلك التسليم بوجود فَرْق في المنهج بين الطريق النبوي التربوي (الخطابي) المراعي لأحوال الجمهور وطريق التأمل والولاية الخاص بالنخبة التي سَمَتْ فوق السطحيات والشهوات : "كل يعمل على شاكلته".

في إنجاز هذا الحوار تحضر أربعة أطراف، أو عوامل :

1 – حي بن يقظان (ولي الله) : يمثل درجة الولاية، والوصول إلى الحقيقة خارج المجتمع الإنساني، بعيداً عن إكراهاته وعوائقه. وهو الشخصية الرئيسية الناظمة للقصة من أولها إلى آخرها، ويمثل الاتجاه الصوفي المستنير كما يتصوره ابن طفيل.

2 – أسَال (المتأمل) : المجتهد المؤول الميال للعزلة داخل المجتمع الديني الإسلامي. (والمفترض أن يكون في الحديث عن " العزلة" إشارة إلى تيار الاعتزال في الفكر الإسلامي).

3 – سلامان (المريد) : يمثل "الطائفة المريدة القاصرة" (ص 234). الميالة إلى تقليد السلف والانضواء في الجماعة. ويفهم من كلامه أنها تضم علماء الدين من فقهاء وقضاة وأئمة ومن إليهم.

4 – الجمهور العام : من يؤثرون الحياة ويستسلمون للشهوات، "وأكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق". (ص 232).

**2 – الاستعارات الكبرى**

بنى ابن طفيل تصوره للكون وعلاقة الإنسان به على استعارتين كبيرتين : الله نور، والكون كتاب، فهما تفسران الوجود كله ؛ من الخلق الى المعرفة. الاستعارة الأولى تفسر حضور الله في الكون حُضوراً يُدَلِّلُهُ ويُعطيه معنى قابلاً للإدراك، والاستعارة الثانية تفسر إمكانية إدراك الإنسان للكون عن طريق العقل دون وسيط.

**1. 2 – الله نور**

بنى ابن طفيل هذه الصورة انطلاقاً من معطيات فلسفية (نظرية الفيض) ودينية (ما ورد في الآية القرآنية : "الله نور السماوات والأرض")، دون إشارة إلى وجود اتصال أو انفصال بين التصورين، بل دون ما إعلان مباشر عن مرجعية التصور. المهم بالنسبة إليه هو جَرُّ هذا التصور نحو الإمكان العقلي من خلال استعمال لغة العلم ومصطلحاته. وفحوَى خطابه : إن الذي يُفهم من المأثور الفلسفي والديني أشبهُ بعملية الخلق الممكنة طبيعياً، أي بحسب التطور الطبيعي للخلق (فيما يمكن إدخاله في باب الخيال العلمي). وبدل الحديث المباشر الذي قد يُفهم منه إقصاء الدين والفلسفة المثالية من الميدان صَارا مُشبهين بالعِلْمِ الطبيعي. وقرائن ذلك ومؤشراته ألفاظٌ مجتلبة من المجالين (الديني والفلسفي)، مثلَ : العَلَقَة ("من نطفة من علقة")، "والنفخ" ("فنفخنا فيها من روحنا")، والطين ("خلقته من طين")، والفيض (وهي كلمة جوهرية في الفلسفة المثالية) (ص 123-124) .

هكذا جاء الوصف العلمي محشواً بالألفاظ الدينية والفلسفية فيما يشبه تفسير المأثور. وذلك لغرض رفع مستوى قبولها عقلياً عن طريق عدوى الجوار. وبذلك أتى المشبه في حشو المشبه به وأثناءه لا يكاد ينفصل عنه، في صيغة ما دعاه البلاغيون المتأخرون التشبيه الضمني. وبعبارة أبسط فقد استعار ابن طفيل للدين والفلسفة صياغةً علميةً، واستعار للعلم ألفاظاً دينية وفلسفية فداخل بين العالمين. إنه يتحدث داخل القوانين العلمية بألفاظ دينية وفلسفية، وهذا الصنيع ينطوي على هذا الافتراض :

يبدو أن ما جاء في المأثور شبيه بما وصفه الطبيعيون !

**2.2 – الكون كتاب**

إذا كانت الاستعارة الأولى (الله نور) تتناول علاقة الله بالكون : كيف دَلّله. فإن الاستعارة الثانية تتناول علاقة حي بن يقظان بهذا الكون : كشف الدلالة. تقوم المماثلة بين "الكون" و"الكتاب" على اعتبار الكتاب موضوعاً للقراءة والكون موضوعا للاعتبار. والفرق البياني بين "القراءة" و"الاعتبار" كون القارئ عالماً بالرموز مسبقاً عن طريق المواضعة والتعليم، في حين يقوم المُعْتَبِر باكتشاف الرموز

من خلال النسق الذي يتضمن الوظائف والأغراض المُفصِحة عن إرادة "الكاتب" الأول، فالمُعتَبِرُ أشبه من بعض الوجوه بالعالم الأركيولوجي المختص في قراءة الكتابات التاريخية الغابرة ؛ التي لم يبق منها غيرُ خطوط قليلة ونصوص مبتورة. الكون كتاب صفحاته الحيوان والنبات والكواكب والأحوال المتغيرة، وفي مقدمتها الحدث الذي كان منطلق الأسئلة الكبرى : موت الظبية.

في إطار هذا التقريب بين "الاعتبار" و"القراءة" استعمل ابن طفيل قرينتي "التصفح" و"النظر" في مواقع حيوية (في الصفحات 148، 139، 158، 176، 177، 178...الخ)

– "وبقي على ذلك برهة من الزمن يتصفحُ أنواع الحيوان والنبات". (ص 139)

– "ثم إنه، بعد ذلك، أخذ مأخذاً آخر من النظر، فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد" (ص 148). "وجعل مبدأ النظر، في ذلك، تصفح الأجسام كلها". (ص 158).

– "فلما وجد أن جميع الموجودات فِعْلَه تصفحها من بعد ذا تصفحاً عن طريق الاعتبار في قدرة فاعلها ؛ والتعجب من غريب صنعته، ولطيف حكمته..." (ص 176)

– "وذهل عما كان عليه من تصفح الموجودات والبحث عنها، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة، من حينه، فينتقل بفكره إلى الصانع ويترك المصنوع" (ص 177). "تصفح حواسه كلها..." (ص 178)

ويلاحظ القارئ أن بين التصفح، المُتصل بالقراءة، والاعتبار، المتصل بالتأمل، تظهر كلمة ملتبسة بين المجالين، رابطة بينهما، وهي كلمة النظر التي تحتمل المعنيين: معنى النظر البصري في الصفحة لتسجيل رموزها وتحويلها إلى الدماغ قصد التأويل، والنظر بمعنى التأمل (النظر في قضية من القضايا،و وهي كلمة تجر نحو "المناظرة" الحجاجية).

– وتكمن الوظيفة الحجاجية في كون الإنسان الذي يستطيع توليد معانٍ من خطوط على الورق يستطيع أن يستنبط معانيَ من خطوط الكون أمامه بما فيه من موجودات وحركة.

ومعلوم أن الاعتبار هو إحدى الصور الخمس لاستنباط الدلالة عند البيانيين ؛ دعاه الجاحظ "نِصْبَة"، ثم قايضها بالاعتبارَ، فقال الجاحظ : "وأما النِّصْبَةُ فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام... فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعَجْماءُ معربةُ من جهة البرهان، ولذلك قال الأول : "سَلِ الأرضَ فقُلْ : من شقَّ أنهَارَكِ، وغرس أشجارَك، وجنى ثمارك ؟ فإن لم تجبْك حواراً، أجابتك اعتباراً"[11].

وقد حسم ابن وهب، بعدَ الجاحظ، أمر الاصطلاح بجعل "الاعتبار" جزءاً من نظام معرفي ذي أربعة أركان (الاعتبار، الاعتقاد، العبارة، الخط). وهذه الأركان هي خطوات تحصيل المعرفة وحفظها وإشاعتها.

3 – **الاستعارات الصغرى** :

لا يسمح المقام بتحليل أمثلة من الاستعارات الصغرى، فهي كثيرة، مرصودة للتوضيح والتشخيص وتثبيت الصورة في الذهن. مثل تشبيه تحريك الله للعالم بتحريك الإنسان شيئاً داخل قبضة يده تبعاً لحركة اليد. (ص 175).

## القياس الضمني

أشرنا فيما سبق إلى الطابع الحواري الحجاجي لقصة **حي بن يقظان**. وهو حوار مع الكون، من جهة، ومع طوائف أخرى من البشر داخل هذا الكون، من جهة ثانية. حوار ضمني ؛ يجريه الراوي داخل نفس حي بن يقظان، خاصة في القسم الأول الذي حاور فيه الكون وحاول أن يجيب عن الأسئلة التي دسَّها له الكاتب. ولذلك فهو حوار "أشبه" بالفحص العلمي، أي فحص أطروحة أو فرضية. وإذا كان البناء الاستعاري لعب دوراً تخييلياً وإقناعياً في تقريب الأفكار وتسويغها فإن القياس شبه المنطقي توجه بشكل أساسي إلى تقرير الحقائق (أو ما يبدو أنه حقائق) ودفع الاعتراضات المحتملة في ذهن حي المعروفة سلفاً، على الإجمال، في ذهن ابن يقظان.

(11) **البيان والتبيين**. تح، عبد السلام هارون. دار الفكر ص. 1-81. و"الأول" المشارُ إليه هو الفضل بن عيسى بن أبان، كما في حاشية المحقق. وقد عرضنا التصور البياني للجاحظ وابن وهب في كتاب : **البلاغة العربية أصولها وامتداداتها**. صدر عن إفريقا الشرق. بالدار البيضاء/بيروت. 1999.

ونظراً لأن الحجاج هنا يقوم على مصادمة الآراء المختلفة، وتفحصها اعتماداً على القياس، هيمنت في هذا المجال أدوات الشرط والتعليل والظروف المشوبة بالشرط والامتناع وأدوات التخيير والتأكيد والاستنتاج مثل : إذا، لو إن، إذن،... الخ والاستفهام الإنكاري، والتأكيد (إنَّ وأنَّ).

وهذا طابع لهذا القسم، لا يحتاج إلى استقصاء، لذلك سيكون من المفيد التركيز على فصل واحد تميز بكثافة هذا الأسلوب : الفصل الذي ناقش فيه قضية الحدوث والعدم (ص 170-175). يتكون أكثر هذا الفصل من جمل يستدعي أولها جواباً. وهكذا تكررت "إذَا" سبع مرات في صفحتين (ص 171-172) مدعمة بـ "إن" و"لو"، وهي تقدم اقتراحات ثم تواجهها بالاعتراض معتمدة أدوات أخرى مثل النفي ("ليس" أو "لا يمكن")، تليها أدوات التعليل (مثل "لأن") أو الإلزام ("فاللازم") وغيرها من الأدوات الجوابية. وبذلك ينقلب البناء اللساني للنص من الوصف والإخبار الملائمين لبناء الصور الاستعارية، إلى الحوارية الملائمة "للمراجعة" الخِطابية. وهذه عينة وافية تغني عن مزيد بيان، تبين النوع والكثافة (من الصفحتين 171-172 وحدهما) :

"إذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى"(نفسه).

"وإذا كان حادثاً فلابد له من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه لم أحدثه الآن" (نفسه)

"رأى أنه إن اعتقد حدوث العالم... فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم وكان حادثاً واحتاج إلى محدث، ولو كان ذلك المحدثُ الثاني أيضاً جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، ... وإذا لم يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل. لأن التخيل ليس شيئا إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها"[12]. (انظر بقية النص)

(12) **حي بن يقظان**، ص.172.

إن هذه النصوص التي تندمج ضمن عمل سردي لن تفقد أي شيء إذا ما أدمجت في مناظرة بين "متكلمين" يخوضان في قضية قدم العالم وحدوثه. فهي تقوم على أقيسة من قبيل :

| | |
|---|---|
| 1 – لكل حادث محدث | 2 – الحواس تدرك الأجسام |
| العالم حادث | الفاعل الأول ليس جسماً |
| للعالم محدث | الفاعل الأول لا تدركه الحواس |
| 3 – ما تدركه الحواس محدث | 4 – ما ينتمي إلى العالم محدث |
| الفاعل الأول ليس محدثاً | الله لا ينتمي إلى العالم |
| الفاعل الأول لا تدركه الحواس | الله ليس محدث |

5 – الخيال استرجاع صور المحسوسات

الله غير محسوس (لا تدركه الحواس)

الله غير متخيل (لا يدرك بالخيال).

وتظهر احتمالية هذه الأقيسة في كون مقدّماتها قابلة للمناقشة. إذ يمكن، مثلاً، أن ننازع في قوله بأن التخيل هو "استرجاعُ صورِ المحسوسات ". إذ يستطيع الخيال أن يركب صوراً لا مثيل لها في الحس، أي صوراً من صنف ما يُدخله البلاغيون في الممكن ذهنياً الممتنع حساً، مثل تخيل إنسان بجناحي طائر أو ذنب ثور... الخ

هذا وقد تجلى الطابع الحجاجي لحي بن يقظان على المستوى اللغوي الاصطلاحي في استعمال معجم واسع ينتمي إلى مجال الجدل والمناظرة، كما تقدم[13].

أما بعد، فالغرض من هذا العرض إثارة السؤال وإعادة هذا الموضوع الشائك للتداول.

(13) اقتطفنا الفقرات الأخيرة من هذا العرض من دراسة موسعة بعنوان : **حي بن يقظان بين التخييل والحجاج.** مهداة لروح العلامة أنور لوقا. ينتظر أن تنشر ضمن أعمال أخرى في نفس المناسبة.، تنسيق الأستاذ نزار التجديتي.

# الصلة بين التمثيل والاستنباط

بناصر البُعزّاتي
كلية الآداب– الرباط

## تقديم

لا تستقر المعارف عند وضع ثابت، بل تغتني وتنمو عبر تصويب وتشذيب؛ وتتقوّى أبنيتُها من خلال التواصل والتداول اللذين يفرضان على مكوّناتها تهذيباً وتمكيناً؛ وترتقي مستويات في المتانة، بفضل إعادة السبك التي يفرضها البناء والتمحيص. ولكن لا تتطور كل المعارف بنفس الوتيرة؛ بل يكون التطور حسب السياق؛ إذ كيف يمكن أن تتطور الأحكام المسبقة نحو معرفة صائبة بدون نقد صارم؟

وكما أن المعارف مستويات من حيث تكوينها المفهومي، فإنها كذلك من حيث بناؤها الاستدلالي. ولهذا يطرح السؤال: ما هي الآلية أو الآليات التي تُمكّن من إنشاء المعارف؟ وهل للعلم آلية أو آليات خاصة به، متميزة تماماً عن آليات يفترض أنها خاصة بكل من النظر الفلسفي والجدل الديني والمناظرة الفقهية؟

إن نموّ المعارف الصائبة متوقف على الدينامية البنائية للاستدلال القوي، الذي يفترض أن يقدّم مزيداً من القرائن ويردّ على الاعتراضات باستمرار. فما هي السبل التي يتخذها الاستدلال من أجل استنتاج المجهول من المعلوم؟ هل بواسطة برهان عقلي دقيق محدد المعالم أم أن الفاعلية العقلية تنطلق بدون قيود عبر افتراضات وتداعيات وتقديرات تقريبية لا تخضع لقيد قبْلي؟

لن نخوض في تفاصيل هذه الأسئلة، لأننا أتينا بأفكار في شأن بعضها في دراسات سابقة؛ وما سندلي به الآن ينسجم مع ما سبق[1]. بل سننظر في الآليات المشتغلة المرافقة لارتقاء المعرفة، وفي العلاقة بين آليتي التمثيل والاستنباط تحديداً. فهل تشتغلان بانفراد؟ وهل لكل آلية كيان مستقل أم أنهما تلتقيان عند مرحلة ما من مراحل البناء الاستدلالي؟ وإذا الْتقت الآليتان، هل تتفاعلان وتندمجان في سيرورة متصلة؟ لا شك أن الرؤى متعددة، وسنحاول الإتيان بنظر يبيّن أواصر الاندماج بين التمثيل والاستنباط.

**1. الاستنباط مثالاً للبرهان**

عادة ما تصرح كتب المنطق بأمرين أساسيين: الأول مؤداه أن المنطق يعصم التعقّل من الوقوع في الخطإ، اعتباراً أن التقيّد بقواعد مضبوطة يحمي من الزلاّت؛ والثاني أن غرض المنطق يهتمّ بسبل استنتاج المعلومات استدلالياً، لأن تحصيل معرفة صائبة يفترض قوانين صحيحة. لكن لم تُوضَّح تلك الطريقة المنطقية، إن وجدت، التي تؤدّي إلى بناء تلك المعرفة الصائبة.

منذ أرسطو اعتُبِر المنطق هو الميدان النظري الذي يقدّم طريقة الاستنتاج المثلى، ألا وهي البرهان الاستنباطي القابل للتحديد في عدد من القواعد القابلة للصياغة الصورية. فالمنطق يكشف عن طرق الاستدلال الصحيح، ويبيّن مكامن الخلل في الاستدلال الفاسد. والاستدلال الصحيح هو الذي يكون فيه الارتباط بين المقدمات والنتيجة مطبوعاً بخاصّية الضرورة، حيث لا يمكن أن تكون النتيجة كاذبة إذا كانت المقدماتُ صادقةً والاستدلالُ صحيحاً.

آليات بناء المعرفة العلمية عند أرسطو هي الاستنباط والاستقراء والتمثيل؛ لكنه يعتبر التمثيل أضعف الحلقات، ويرجعه إلى التعقل بالمثال؛ في حين يرى أن العلم

(1) أنظر كتابنا **الاستدلال والبناء**، الرباط، 1999؛ ومقال "الاستدلال: مستويات من القوّة والوثاقة"، ضمن **آليات الاستدلال في العلم**، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2000؛ ومقال "تداخل التعقّل والتخيّل"، ضمن **تكوّن المعارف: دور القياس التمثيلي**، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2005.

يقوم على البرهان (خصوصاً الاستنباط) لأنه يبحث عن اليقين[2]. وقد تابعه كثير من الفلاسفة منذ ذلك الوقت إلى الآن؛ لكن اتبعته قلّة من العلماء الممارسين للبحث فقط. وربما لم يمنح أَرسطو للمثال ما يستحق من اعتبار؛ فالمثال هو الذي يدعم فرضية ما بدرجة معينة، ويفنّد فرضية أخرى بدرجة أقوى. وربّما أن الرد على الشكانيين كان وراء تمييز أَرسطو لمنطق البرهان عمّا سواه.

وقد كوّن أرسطو نظرية في التعقل الصحيح متمثلة في القياس بأشكاله وأضربه المنتجة؛ حيث بيّن شروطا تميّز بين الاستدلال الصحيح وغير الصحيح؛ ووضع قوانين لتحويل الأقيسة الصحيحة أحدها إلى الآخر؛ وصنّفها مراتب.

إن نموذج أَرسطو في الاستدلال هو ما كان متداولاً من الرياضيات في وقته، خصوصاً من الهندسة. ولكن الرياضيات تشتغل باستنباط مغاير للبرهان المنطقي؛ إذ ليس في الاستنباط الرياضي موضوع ومحمول وقضايا كلية وجزئية، بنفس الصيغة التي في المنطق. ثم إن الهندسة عرفت تحولات بفضل تطور البحث في المحتويات وفي آليات الاستنتاج على حدّ سواء؛ ولا بدّ أن تتأثر بذلك آلياتُ البرهان فتتغيّر. وبالموازاة مع تطور الفكر، واندماجاً معه، شهد المنطق أيضاً تغيّراً في أدوات التعبير والاستنتاج، وفي تصوّر وظائف المنطق بالذات.

بالفعل، تمكّن النظر المنطقي من تكوين قواعد مضبوطة بدرجة مهمّة، لدى أَرسطو، ولدى الرواقية. ثم كشف جالينُسْ (130—200 م). عن أدلّة لا تندمج لا مع الأقيسة الأرسطية ولا مع قواعد الاستنتاج الرواقية، خصوصا تلك التي تتحدث عن علاقات ومقارنات[3]. ثم، بعد اندماج تدريجي بين المدرستين، عانق المنطقُ لغةَ الرياضيات بعد القرن السابع عشر. لكن هل تمارَس قواعد المنطق بصرامتها في الفاعلية العقلية؟ هل تمارس قواعد القياس الأرسطي أم قواعد اللزوم الرواقي أم قوانين المنطق الرياضي؟ ومما يزيد في صعوبة كل جواب أن هذه القواعد قد تتألف فيما بينها بصيغ عدة؛ ويمكن تكوين أنساق مختلفة؛ ورغم أن الأنساق غير متعارضة فيما بينها تعارضاً كبيراً، فإنها قد تتسع أو تضيق حسب اختيار اللغة المستعمَلة، من

(2) يجعل أَرسطو التمثيل تابعا للاستقراء، لأنه مجرد استثمار المثال (παραδειγμα) في الأحكام.

(3) William and Martha Kneale, *The Development of Logic* (1962), Oxford: Clarendon, 1984, p. 185.

ثوابت ومبادئ أولى وقواعد تحويل العبارات، تطبيقاً للتعريفات التي تُحصر بها تلك اللغة.

واضح أن البرهان المنطقي متوقف على سمات المبادئ وعلى تعريف اللغة الأساسية الموظفة فيه للإفصاح عمّا يعدّ من صميم الفاعلية التعقلية. والمبادئ واللغة تُختار وتحدّد وتعرّف حسب المعارف الجاهزة التي تستحضر في عملية التأسيس؛ أما مسألة مدى استعمال ذلك البرهان وخصوبته في توليد المعارف العلمية فأمر آخر.

إن توليد العلم في مجال معيّن يقتضي عمليات غير واردة في لغة المنطق الصارمة، بحكم الوزن الذي للمناخ الفكري السائد في توجيه الفاعلية العقلية. وأرسطو بالذات أقرّ بأن اكتساب المعرفة متعلق بالمعارف القائمة؛ فيقول: «كل تدريس أو تعلّم من خلال التعقّل ينطلق من معرفة قائمة مسبقاً»(4). فالمقدّمات التي منها ينطلق تعقّلٌ ما، أو استدلالٌ ما، تنبثق من المعرفة القائمة مسبقاً؛ وينتج عن ذلك أنه لا بد أن تأتي النتيجةُ، في الاستدلال الصحيح، مطبوعةً بخصائص المعرفة المُودَعة في المقدمات، ولو بدرجة بسيطة. وأَرسطو، بتأثير من المناخ الفكري آنذاك، يؤكد على ضرورة صدق المقدمات، وأن تكون صادقة ببرهان أو تسليماً بدون برهان، وأن تكون سبباً في الحصول على النتيجة الصادقة، تفعيلاً لاستدلال صحيح(5). وأيضاً فإنّ المقدمات لا تكون يقينية إلا بالنظر إلى المعرفة المتوفرة في وقت محدد، في حين يقال إن البرهان يتوخّى معرفة يقينية، أي معرفة متعالية عن المتغيرات المقامية. وأيضاً، يجب أن تنتظم المقدماتُ في لغة صريحة تَكون الحدودُ والقضايا فيها بيّنةً، ومرتّبةً ترتيباً يجعل منها استدلالاً صحيحاً. وقد يغيّر ترتيبُ الحدود والعبارات من شأن الاستدلال؛ بل يفعل أحياناً؛ فمثلاً، تغيير موقعي الموضوع والمحمول في القضية الحملية ضِمن شكل قياسي يَنتج عنه تغيّرٌ في صحة الاستدلال.

وعليه، فالمقدمات يجب أن تحيط بمبادئ العلم الذي تجري فيه البرهنة، وبذلك فإنها تحدد المدى الذي يمكن أن يصل إليه استدلالٌ ما ولا يستطيع تجاوزه؛ وفي ذلك

---

(4) Aristotle, Posterior Analytics (in *Prior and Posterior Analytics*), London: Everyman's Library & New York: Dutton, 1964, p. 163.

(5) Aristotle, Posterior Analytics, *op. cit.*, p. 165.

يقول أرسطو: «قلنا إن العلم البرهاني غير ممكن بدون معرفة المبادئ الأولى»[6]. ولذا فإن صواب المعرفة المتولّدة يتوقف على صواب محتوى المقدمات ووثاقة محتوى العبارات المترتبة عنها أكثر مما يتوقف على الصحة المنطقية، أي صحّة العلاقات. واعتباراً لهذا الإقرار، هل توجد معرفة برهانية يقينية صرفة؟

تبنّى أغلبُ الفلاسفة مبادئَ المنطق وقواعدَه، إلاّ ما كان من إضافات في الجزئيات؛ واعتبروا التمثيل بدون قيمة علمية، بذريعة أنه مطبوع بالقيم العامّية السائدة. ومن هذا المنطلق، كان كل تفكير فلسفي في العلم يفترض وجود منهج متعلق بالمنطق. فهذا الفارابي يربط المعرفة اليقينية بإعمال منطق البرهان، الذي يبيّن الأوليات ودرجة اليقين ويفصح عن طبيعة القضايا ويعيّن الترابط المطلوب بين المقدمات والنتائج، على طريقة أرسطو؛ اعتباراً أن هذا الترابط البرهاني الضروري بين المقدمات والنتائج هو الذي يكشف عن الترابط السببي في الموجودات. فيقول: «والمعلومة بالبراهين إما كلية وإما جزئية. ولمّا كان النظر في ما ينتج الكليات يشتمل على ما ينتج الجزئيات، لزم أن يُعرف أوّلاً أمرُ ما ينتج من البراهين النتائج الكلية. فظاهر أن البراهين التي تنتج نتائج كلية ينبغي أن تكون مقدّماتُها كلية»[7]. إن المبادئ الموضوعة قبلياً، طبق قوالب عقلية كلّيّة، تسبق النظر في الظواهر المدروسة من طرف العلوم، في نظر أرسطو والفارابي وفلاسفة آخرين؛ أي أن قيام العلم في أي مجال يفترض اتّباعاً لقواعد المنطق.

بسبب السلطة التي كانت للتقليد الفلسفي المشائي على الأذهان، لم يطرح الفلاسفة اللاحقون أسئلة حول مدى انطباق القواعد المنطقية في الممارسة العلمية؛ ومَن فعل ذلك، فقد كان لاعتبارات عقيدية أساساً؛ حيث كان هناك من يتحفظ من المنطق، لا باعتباره قابلاً للشك أو لمراجعة شاملة، بل باعتباره جزءاً من الفلسفة الأرسطية المرتبطة بميتافزيقا وكُسْمولُجيا غير برهانيتين بالمعنى المنطقي بالذات.

لكن الممارسين للعلم لم يكونوا يؤكدون على ضرورة اتّباع المنطق كما هو في ترسيمته القياسية؛ خصوصاً من تمكّن من الآليات الرياضية، وأدرك طرائق توظيفها

(6) Aristotle, Posterior Analytics, *op. cit.*, p. 265.

(7) نصر الفارابي، **كتاب البرهان**، ضمن **المنطق عند الفارابي**، تحقيق ماجد فخري، بيروت: دار المشرق، 1987، ص. 27.

في النظر والتجريب معاً. ويلاحظ أنتوان كُرنُو بحق: «في كل الأحكام التي نظرنا فيها، لا يشتغل الذهن بطريقة البرهان بتاتاً، مثل ما يتعلق الأمر بتقرير مبرهنة هندسية، أو بتحصيل نتيجة من مقدّمات عن طريق تعقّل بالصور»(8). ففي الممارسة العلمية، لا تترتب الأحكام حسب مقدمات مؤدية، عبر توفّر شروط محددة سلفاً، إلى نتيجة تلزم عنها؛ بل في الغالب تكون النتيجة مفترضة قبل البحث عن السند الذي تقوم عليه؛ أي أن النتيجة تسبق، في صيغة افتراض، المقدمات المؤدية إليها. وبما أن النتيجة هنا لن تكون ناضجة في البداية، فإن فحصها يستغرق عمليات إعادة بلورة مسترسلة من الأخذ والرد، ومن المثال والمثال المضاد، ومن الإثبات والنفي، لبعض مكوّنات النتيجة–الفرضية. وبناء على اعتبار الاستدلال دينامية تعقّلية غنيّة بالعمليات، فالصياغة المنطقية لا بد أن تجري مندمجة مع هذه الدينامية، ولا تضع لها حداً؛ أي أن المنطق بالذات ينطلق من إبدال (پردايم) نظري ويصبّ فيه، أو يشارك في تحول مفهومي يتنافس فيه إبدالان مختلفان؛ والإبدال ليس ذا مكوّنات علمية صرفة، بل هو أوسع من ذلك، أي يكون ذا محتويات فلسفية وقيمية وجمالية أيضاً؛ ولا يستطيع المنطق أن يُحكم قبضته على كل هذه المحتويات(9).

### 2. أوّلية التمثيل

يلاحظ الباحثون المنكبّون على دراسة العملية التعرّفية والتدليلية العادية أن "العقل" يشتغل عبر المزج بين التداعي والاستعارة والمثال والعلامة والاستنباط في مستويات مختلفة متداخلة؛ ويبرزون أن التعقّل بالتمثيل يحتلّ مكانة مركزية في الإنشاءات العقلية. ولا شك أن التدليل مستويات من جودة الإنشاء والقوة، حسب ما إذا كان الأمر يتعلق ببحث ذي برنامج أو كان مجرد سرد عادي. ففي نظر كُرْنو، ملاحظة الظواهر وإنشاء المعارف وتقييمها، عمليات تقوم على الإحصاء والمقارنة من مستويات مختلفة من الضبط؛ وهذه العمليات تمثيلية في صلبها؛ حيث يقول: «التعقّل عن طريق التمثيل هو، كما ورد في الأكاديميّة، تكوين تعقّلٍ قائم على

(8) Antoine Augustin Cournot, *Essai sur les Fondements* de *Nos Connaissances et sur les Caractères de la Critique Philosophique* (1851), Paris: Hachette, 1922, p. 70.

(9) حول مفهوم الإبدال، أنظر مقالنا ؟مفهوم الإبدال (الپردايم)، ضمن **المفاهيم: تكوّنها وسيرورتها**، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2000.

التشابهات أو العلاقات لشيء مع شيء آخر. [...] وبالفعل، فإن نظرة الذهن، في الحكم التمثيلي، تتعلق بالعلاقات وبنِسب التشابهات وحدها: وليست للتشابهات أي قيمة عندما لا تسجّل علاقات في نظام الوقائع الذي ينطبق فيه التمثيل»[10]. فالتعرف الأوّلي على الوقائع يقتضي ملاحظةَ ما تشترك فيه مع أخرى معروفة وما تختلف فيه عنها؛ ثم تتكون في "العقل" افتراضاتٌ قد تكون قريبة أو بعيدة عن الوقائع موضوع التفكير، حسب التكوين المعرفي الخاص للفاعل. وتخضع الفرضيات للتمحيص عبر سيرورة من القياس بالمقادير والحساب وتتبّع الانتظام في حدوث الوقائع. وبيّن أن رصد التشابه والتباين بين الوقائع ذو طابع تمثيلي بالأساس؛ إنما يتخذ التمثيل صيغاً مختلفة من حيث الاقتراب منها. وكما يقول پرلمان: «التمثيل، الذي لا أحد قد نفى دورَه في الابتكار، يقدّم نمطاً أساسياً من الدليل بالنسبة للبعض، في حين يُنظَر إليه بحذر من طرف آخرين؛ لكن يبدو أنه من المُحال جداً الاستغناءُ عنه، كلما تطرّق العقلُ لميدان جديد أو مألوف قليلا»[11]. ولا شك أن "العقل" لا يمكن أن يتوقف عن الاشتغال في أي لحظة من وجوده؛ وعندما يقف على وقائع جديدة أو غير مألوفة، لا بد أن يدلي بتأويل أو افتراض، من خلال إسقاط المعارف المسبقة عليها؛ فيقيم تقابلات ومقارنات بين المألوف المعروف والنازلة المجهولة أسبابُها. وكما أن معرفة المألوف درجات، فإن جدّة المجهول أيضاً درجات؛ وكأنما يتعلق الأمر بحوار "داخلي" بين إقدام على الفهم وتردّد في الافتراض وإحجام شاكّ.

إن التمثيل يُسقط علاقات مستفادة سابقاً على مجال مجهول أو يبدع علاقات جديدة من منطلق تشابهٍ ما؛ فالذهن ينظر إلى ما يجري "أمامه" من خلال الأحكام التي تكوّنت فيه على ضوء الخبرة السابقة؛ ولا تعرّف بدون إسقاط المعروف، ولا وجود لذهن فارغ. وكما يقول پرلمان: «يلعب التمثيل دوراً في الابتكار والتدليل "والحِجاج" عبر عمليات التطوير والتمديد التي يسمح بها؛ لكن أين يجب التوقّف في هذا التطوير؟ فباعتباره عنصر ابتكار، يمكن تمديده بدون تحديد؛ لكن من أجل

(10) A. A. Cournot, *Essai sur les Fondements de Nos Connaissances*, p. 68.

(11) Chaïm Perelman, *Logique et Argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1968, p.134.

الحفاظ على قيمته، هناك حدود لا يمكن تجاوزها»[12]. لكنه ينبّه على كوْن فعالية التمثيل لا تثبت على حال واحدة، لأن منتوجاتها قابلة للمراجعة عندما تواجه الوقائع؛ فيؤكد على أنّ المعارف التي نحصل عليها بالعملية التمثيلية ظنيّةٌ، ولا يمكن أن تضاهي المعارف الناتجة عن إعمال البرهان. فظلّ پرلمان متشبثاً بالثنائية تمثيل/برهان باعتبارهما آليتين من طبيعتين مختلفتين، لا اندماج متصوّر بينهما.

ويلاحظ تولمن ومن معه أنه توجد في نشاطنا اليومي تماثلات حرْفية وأخرى مجازية، مع صعوبة الفصل بينها، وأن «العمليات التمثيلية تبرز بكثرة في المحادثة العادية»[13]. وهي تطغى في الحدوس والتداعيات والمذاكرات اليومية، لكنها تتعرض للتراجع أو التشذيب أو التطوير، حسب قرب الموضوع أو بُعده عن اهتمامنا. وإنه لأمر عادي أن يتطور حاصلُ عملية تمثيلية عادية، وأن يُراجَع حاصل عملية تمثيلية متسرّعة؛ لكن قد يختفي ذلك الحاصل أمام انتقاد، وقد يصدر نتيجة عملية تمثيلية في اتجاه مخالف. وفي هذا المعنى يقول پرلمان: «إنه في تطوراته يفترق التمثيل باعتبار دوره في الابتكار وباعتبار دوره في البرهنة: ففي حين، إذا اتخذنا وجهة النظر الأولى، لا شيء يمنع من تمديد تمثيل ما أبعد ما يمكن، لنرى ماذا يمكن أن يعطي؛ ومن وجهة نظر البرهنة، يجب الاحتفاظ به في الحدود التي لا يمكن تجاوزها بدون خسران، إذا كنّا نرغب في تقوية قناعة ما. أنْ نطوّر تمثيلاً، فذلك إثبات لصوابه أحياناً؛ وهو أن نتعرّض لضربات الخصم أيضاً»[14]. ولا شك أن تمديد أحكامنا في اتجاه المجهول مغامرة غير مضمونة النتائج، وحكمُ معرّض لاعتراضات، مما يستلزم جدلاً بين رؤى مختلفة المنطلقات والمعايير؛ لأن الروابط بين المنطلَق المعروف والمجهول المطلوب لا تتّسم بضرورة منطقية ما.

في الحياة الفكرية العادية، نحاول الكشف عن أسباب الأحداث التي تعترض طريقنا عن طريق الاستفادة من وقائع سابقة شبيهة بالأحداث المستجدّة. وفي

---

(12) C. Perelman, *Logique et Argumentation*, p. 135.

(13) Stephen Toulmin, Richard Rieke, Allan Janik; *An Introduction to Reasoning*, New York : Macmillan & London : Collier Macmillan, 1979, p. 148.

(14) C. Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation* (1958), 5° éd., Université de Bruxelles, 1988, p. 518.

ميادين الآداب والفنون والإنسانيات والاجتماعيات والتاريخيات، يقارن الدارس بين الظواهر، ويقابل بين الظروف والملابسات، ويقدّم تفسيرات تقريبية معززة بأمثلة وتبريرات. ولكن، في العلوم الحقة أيضاً، يلجأ العلماء إلى تلك العمليات، وإن في مستوى يختلف شيئاً ما. فالفرق بين العلوم الحقة وغير الحقة في الدرجة فقط، لا من حيث طبيعة أساسية مفترضة؛ إذ التمثيل حاضر في كل فاعلية فكرية كيفما كانت. وقد كتب دُورُل بحقّ: «**إن التعقّل بواسطة التمثيل هو بناء للفكر**، في جميع الدرجات، منذ المحاولات المتواضعة للتفكير الطفولي الذي يستعمل التمثيل استعمالاً مفرطاً، وإلى الأشكال الأكثر سموّاً من التفكير العلمي»[15]. فالتفكير بالصور والمثال والنموذج السابق والخبرة المكتسبة، وإسقاط المألوف على النوازل، والتداعيات القائمة على التشابه والتناظر، أسبق لدى الإنسان من التعقّل الصارم الذي يحصر موضوعه. وهل يستطيع المرء أن يتخلص من هذه العمليات التي تكوّن شخصيته المبكرة وتشحذ ذهنه في كل مراحل نموّه؟ إنما يكون كلُّ نموّ طارئٍ على فكر الإنسان مشروطاً بدرجة ما بتلك العمليات المبكرة نفسها.

وحتى الفلاسفة الذين يتحمسون لمنطق البرهان، يفكرون تمثيلياً عندما يحللون الظواهر الثقافية والحضارية، رغم احتقارهم للمعارف المستندة إلى التمثيل، مثل اللغة والفقه والجدل. فالفارابي مثلاً وهو يفكر في المدينة، يقارنها بالمنزل والبدن؛ حيث يقول: «المدينة والمنزل قياس كل واحد منهما قياس بدن الإنسان. كما أن البدن مؤتلف من أجزاء مختلفة محدودة العدد، بعضها أفضل وبعضها أخسّ، متجاورة مرتّبة، يفعل كل واحد منها فعلاً ما، فيجتمع من أفعالها كلها التعاون على تكميل الغرض ببدن الإنسان. كذلك المدينة والمنزل يأتلف كل واحد منهما من أجزاء مختلفة محدودة العدد، بعضها أخسّ وبعضها أفضل، متجاورة مرتّبة مراتب مختلفة يفعل كل واحد منها على حياله فعلاً ما، فيجتمع من أفعالها التعاون على تكميل الغرض بالمدينة أو المنزل، غير أن المنزل جزء مدينة، والمنازل في المدينة،

(15) Maurice Dorolle, *Le Raisonnement par Analogie*, Paris : PUF, 1949, p. 178 : "Raisonner par analogie, c'est construire la pensée, à tous les degrés, depuis les humbles démarches de l'esprit enfantin qui en fait un usage intempérant, jusqu'aux formes les plus hautes de la science moderne : [...]".

فالأغراض منها أيضاً مختلفة، إلاّ أنه يجتمع من تلك الأغراض المختلفة، إذا كملت واجتمعت، تعاون على تكميل غرض المدينة»[16]. وهذه المقارنة من مظاهر القياس التمثيلي بدون شك. أمّا علماء الشرع واللغة وأصول الفقه والمتكلمون فأغلبهم أقرّ بأهمية القياس التمثيلي في التعرّف على مكنون المجهول، مع افتراض وجود معرفة سابقة وأصل مؤسِّس. وفي سياق الإشادة بالفلسفة البرهانية في مقابل الفلسفة الجدلية والسوفسطائية، لا ينفلت الفارابي من المقارنات التمثيلية والتناسبية، بل يكثر منها؛ حيث يقول مثلاً : «الفقيه [...] يستعمل المبادئ مقدّمات مأخوذة منقولة عن واضع الملّة في العملية الجزئية، والمتعقّل يستعمل المبادئ مقدّمات مشهورة عند الجميع ومقدّمات حصلت له بالتجربة. فلذلك صار الفقيه من الخواصّ بالإضافة إلى ملّة مّا محدودة والمتعقّل من الخاصّة بالإضافة إلى الجميع»[17]. والذين ينتقدون التمثيل، إنما يفعلون ذلك بحجّة أنه لا يقدّم لنا إلا معرفة تقريبية ظنية؛ في حين يدّعون أن المعرفة الناتجة عن البرهان يقينية. وهل المعرفة العلمية يقينية بإطلاق؟ وهل البرهان بالذات مستقلّ استقلالاً تاماً عن التداول؟ إن العلم بدوره ليس مستقلاً بالكامل عن الفلسفة والفنون، ولا يمكن أن تكون برهانيتُه إلا نسبية وقابلة لإعادة الهيكلة.

لا شك أنه توجد في تطور الأفكار فترات يبرز فيها استعمال التمثيل، بمستوياته المختلفة، ويغلب على الاستنباط؛ وتوجد أيضاً لحظات يغلب فيها الاستنباط، بأنواعه المختلفة؛ وذلك حسب ما إذا كان ميدان فكري ما في حالة تراكم عادي، أو إذا كان في حالة تحول مفهومي. ففي العصور الوسطى مثلاً، غلب البحث عن التشابهات والتماثلات بين مكوّنات العالَم؛ حيث كان ذلك قاسماً مشتركا بين الفلسفات والعلوم والفنون. مثلاً، «كل اللاهوتيين تقريباً استعملوا تماثلات [مستقاة] من

(16) أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي متري نجّار، بيروت: دار المشرق، 1993، ص. 41—42.

(17) أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، 1970، ص. 133. دافع أبو المعالي الجويني عن القياس التمثيلي ضد القائلين بمنعه، حيث خصص له الجزء الثاني من كتاب **البرهان في أصول الفقه**، وقال بدرجات القياس؛ وكتب في **الشامل في أصول الدين** (نشره عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ص. 91: «لا سبيل إلى إنكار الاستشهاد بالشاهد على الغائب من كل وجه، ولا سبيل إلى طرده من كل وجه؛ وإنما يسوغ القول به إذا اجتمع الشاهد والغائب في علة أو شرط أو حقيقة أو دليل».

الضوء في شروحهم على النصوص الدينية [...]»[18]. فكانت تنسج تقابلات بين العالَم الصغير والعالَم الكبير، وبين الضوء العادي والضوء الكوني، وبين انتشار الضوء وانتشار الصوت، وبين انعكاس الضوء وارتطام الأجسام، ...إلخ؛ إلى درجة أصبحت هذه التماثلات جزءاً من المذاهب المنتشرة لدى المفكرين ولدى العامّة[19]. فالتمثيل حاضر في كل معارفنا، لكن بعضه يؤدي إلى ابتكار بنّاء، وبعضه ينخرط في الأحكام السائدة ويساهم في ترسيخها.

ولا شك أن التمثيل ذو مكانة أساسية في تكوّن الأفكار والفرضيات من كل صنف؛ ويمكن أن تتطور هذه إذا فُحصت جدّياً. ولكي ترتقي الأفكار في الوضوح يجب إخضاع نتائج التمثيل إلى اختبار وتقدير بالأعداد، وتقييم تماسكها؛ وإلا ظلت أفكاراً متسرعة قائمة على التداعيات الأولى المليئة بالأوهام الذاتية. وكما في تأكيد ترادي كَوڤيي، لا بدّ من توفر «أحكام وثيقة» من أجل «التمييز» بين العمليات التمثيلية «الجيّدة والفقيرة»[20]. فملاحظة التشابه الظاهري بين واقعتين لا يجب أن يضغط على الذهن في اتجاه مسايرة ما هو سائد من الأحكام؛ والتشابه نفسه قد يُخفي تبايُناً خفياً عن الحس. وكما كتب الفارابي: «إذا وجد شيئان متشابهان، ثم ظهر أن شيئاً ثالثاً هو سببٌ لأحدهما، فإنّ الوهم يسبق ويحكم بأنه أيضاً سببٌ للآخر؛ وذلك لا يصحّ في كل متشابهين؛ إذ التشابه قد يكون بعرَضٍ من الأعراض، وقد يكون بالذات»[21]. فالتشابه الظاهري قد يؤدي إلى آراءٍ متضاربة متكوّنة بناء على عمليات تمثيلية؛ ومن هنا ضرورة امتحان التمثيل للنظر في ما إذا كانت الأحكام المتكوّنة منه مناسبة للوقائع ومنسجمة مع ما هو متوفر من المعرفة العلمية.

(18) Simon A. Gilson, *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*, Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2000, p. 224.

(19) Simon A. Gilson, *op. cit.*, pp. 234-235.

(20) Trudy Govier, 'Beyond Induction and Deduction'; *in* F. van Eemeren, R. Grootendorst, J. A. Blair, C. A. Willard (eds.), *Argumentation: Across the Lines of Discipline*, Foris P., 1987 (pp. 57-64), p. 63.

(21) أبو نصر الفارابي، **مقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم**، ضمن الفارابي: **الأعمال الكاملة**، تقديم جعفر آل ياسين، الجزء الأول، بيروت: دار المناهل، 1992، ص. 285.

### 3. خصوبة التمثيل ومتانة الاستنباط

يعتبر كامرن شيلي أن التمثيل آلية أساسية في تكوّن أفكارنا، وأنه يمكن للبحث في ميداني العلم المعرفي والتفكير النقدي أن يقدّما سبلاً للنظر في الأدلة التمثيلية والأدلة المضادة من مختلف درجات الخطإ والخلل، من أجل فهم أفضل؛ وقد بدأ البحث في الميدانين فعلاً، في أفق «توضيح صورة الأدلة التمثيلية وأثرها»[(22)]. إذ من البيّن أن التمثيل آلية خصبة لإنتاج الأفكار، بلا ريب؛ لكن منشآتها في حاجة إلى ضبط، من أجل التمييز بين الصواب والخطإ، ودرجات البعد والقرب من مكوّنات المجال المفكّر في نطاقه. ومن جهة أخرى فإن الآلية الضابطة لاتساق الأفكار وتجنّب التعارض بين الأحكام هي الاستنباط.

وقد تواترت ثنائية البرهان والحجاج عبر تاريخ الفكر، واستقرت في الأذهان من خلال ما تراكمَ من أبحاث مؤكدة لها؛ وأهم ما في البرهان هو الاستنباط، وبؤرة الحجاج هي التمثيل.

ولهذه الثنائية انعكاس على تصور تطور الأفكار العلمية وإسقاط على ماضي العلوم بالذات. فبعض الناظرين يربطون العلوم العقلية بفعالية البرهان، في حين يرى آخرون أن البرهان لا يأتي بجديد وأن التمثيل هو الذي يرتبط بالممارسة الإبداعية في العلم وفي غيره. والمجادلات التي عرفتها العصور القديمة والوسطى مليئة بالأمثلة والاعتراضات؛ و لم ينته الجدال.

وغني عن القول أن التمثيل ليس مجرد تسجيل للمظاهر المستكشفة بالإدراك المقصود أو بالصدفة، أو مجرّد إسقاط لفائدة محصّلة على واقعة طارئة؛ بل هو حيوية تسري في إدراكنا لمكوّنات المحيط جملةً. وقد أصاب مريس دورل حينما أكّد أن «**التمثيل يترجِم دائما حركة إلى الأمام**: فالذهن يمضي أبعد من المعطى»[(23)]. وبديهي أن الفكر لا يستقرّ عند لحظة من التعقّل الصارم والدقيق إلا نادراً. فالأفكار تبدأ تخمينات وحدوساً وإنشاءات خيالية؛ ولو لم تكن هذه المغامرات الغامضة، لما

(22) Cameron Shelley, 'Analogy Counterarguments : A Taxonomy for Critical Thinking', *Argumentation*, 18, 2004 (pp. 223-238), p. 233.

(23) Maurice Dorolle, *Le Raisonnement par Analogie*, p. 61 : L'analogie traduit toujours un mouvement en avant : L'esprit se porte au-delà du donné".

نضجت معرفة متينة. ودورل على حق إذ يربط التجديد باشتغال التمثيل؛ قائلاً: «الابتكار التمثيلي هو بالذات ابتكار للأفكار»(24). ولا ريب أن التمثيل هو الذي ينسج ترابطات جدِيدة بين المدرَكات، لأنه منغمس في الحدوس والإيحاءات والتداعيات التي تملأ حياتنا الفكرية؛ في حين أن الاستنباط (والاستقراء)، على الأقل بالشكل الذي يتحدث عنه الصورانيون من المناطقة، عمليات منغلقة هامدة، لا تتمّ فعلاً بالشكل الذي في الكتب المدرسية.

ويؤكد ابن الهيثم على أن الاتصال الأوّلي بالمدرَكات يتم من خلال نقل تمثيلي من حالة إلى أخرى؛ على إثرها يدرك "العقل" ما تلتقي فيه واقعة معيّنة مع سابقة ما، وما تختلف فيه معها؛ إذ يقول: «فتشابه الصور واختلافها إنما تدركه حاسّةُ البصر من قياس الصور التي تحصل في البصر بعضها ببعض»(25). لكن تكوّن المعارف الواضحة ونموّها ورقيّها في اتجاه العلمية يخضع لعمليتي التمييز والقياس؛ وهاتان العمليتان عنده لا تنفصلان. ومن المؤكد أن فاعلية التمييز تتمّ على ضوء المعرفة السابقة التي استبطنها "العقلُ" وأصبحت تشحذ الإدراك والتعرّف والاستدلال، من أجل الفرز بين الرؤى؛ كما أن القياس لا يخضع للترتيب اللفظي على طريقة الصياغة المنطقية منذ البداية، بل يشتغل بسرعة البداهة، لِما اكتسبه العقلُ من خبرة سابقة. وفي هذا يقول ابن الهيثم: «ولا يكون بين الآن الذي يقع فيه فهمُ المقدّمة الجزئية وبين الآن الذي تدرِك فيه القوّةُ المميِّزة النتيجةَ زمانٌ ظاهر المقدار. والعلة في ذلك أن القوة المميزة ليس تقيس بترتيب وتأليف وبتكرير المقدمات كما يكون في ترتيب القياس باللفظ. وذلك أن القياس المنتج ليس يكون قياساً في اللفظ إلا بترتيب المقدمات؛ ومثاله هذا الشخص كاتب وكل كاتب إنسان فهذا الشخص إنسان. فبهذا الترتيب صار اللفظ قياساً وأُنتجت النتيجة. ولو لم يرتَّب اللفظُ هذا الترتيب لَما أنتجت النتيجة. وليس كذلك قياسُ القوّة المميزة، لأن القوة المميزة تدرك النتيجة من غير حاجة إلى اللفظ، ومن غير حاجة إلى تكرير المقدمة وترتيبها، ومن غير حاجة إلى تكرير اللفظ وترتيبه»(26). فكل استدلال، مهما تكن قوته،

(24) Maurice Dorolle, *Le Raisonnement par Analogie*, p. 65.

(25) الحسن بن الهيثم، **كتاب المناظر**، **المقالات 1-3**، تحقيق عبد الحميد صبره، الكويت، 1983، المقالة 2، ص. 217.

(26) ابن الهيثم، **كتاب المناظر**، المقالة 2، ص. 223.

يشتغل في نطاق مناخ ثقافي وفكري معين، ويتغذى بالقيم السائدة فيه، ويستثمر الأحكام المتكونة في أحضانه؛ ثم إن تلك المكوّنات لا تنمحي بعد نضج الاستدلال واكتمال بنيته المجردة، بل تتسرّب إلى مناطق معيّنة من الحياة الذهنية والفاعلية العقلية. والأبنية العلمية نفسها ليست هياكل صورية صافية ومتعالية كليّاً؛ لأنّ الاستنباط العلمي يفترض معرفة قائمة ذات ماض، يشتغل عليها تقديراً وحساباً ومعادلات، قصد تصويب ما يقبل التصويب وإبعاد ما لا يقبل. وكما يقول دُورُلْ: «إن التعقّل بالتمثيل مفترَض أيضاً من قِبَل الاستنباطات، لأنه، إذا كان اشتغال الفكر يتطلب مبادئ، فإن هذه لا تفعل إلا التذكير بكتلة العمليات التمثيلية المراكَمة من طرف أجدادنا»[27]. ولا يمكن الانفلات من المخزون الذي تراكم في الذاكرة الجماعية والفردية التي تتكوّن فيها شخصية الفرد وتشحذ قدرته الإدراكية وأفقه الفكري؛ وبالطبع، يتعرّض ذلك المخزون للتهذيب مع الوقت، لكنه لا يختفي بكل مكوّناته ودفعة واحدة.

وليس مبالغة القول إن استنتاجاتنا العادية تتم تمثيليا، ولكنها بالتأكيد غير مضمونة الوثاقة؛ إذ قد تكون مجرد إسقاط لحالات ذهنية عابرة. ويرلمان على صواب حين يقول إن «التمثيل أداة للتدليل غير مستقرة»[28]. ولكي تتكون معرفة صلبة نسبياً، يجب تمحيص استنتاجات التمثيل على الدّوام؛ وذلك تمشّياً مع كوْن القياس التمثيلي من مستويات متراتبة في القوة والوثاقة.

إن نتائج التمثيل الأوّلي المتسرّع غالباً ما تخدع؛ ومن جهة أخرى، فإنّ العلمية تقتضي تمحيص ما يصل إلى العقل من تخمينات وتداعيات، عن طريق المقارنة والقياس والحساب والعلاقات الكمية والتجريب. إشارة إلى الخطإ الذي يقع فيه التمثيل الأوّلي يورد ابن الهيثم مثال خطإ قياس ضوء الكواكب السيّارة على ضوء القمر؛ حيث ظن بعض الناظرين أن ضوء الكواكب أيضا مستمدّ من نور الشمس على غرار استمداد القمر منه: «ولّما استقرّ ذلك في نفوسهم قاسوا أضواء الكواكب عليه، وجوّزوا أن تكون الكواكب أيضاً على مثل ما عليه القمر من اكتساب

(27) Maurice Dorolle, *Le Raisonnement par Analogie*, p. 52.

(28) Chaïm Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation*, p. 527 ; C. Perelman, Logique et Argumentation, p. 135.

الضوء؛ إلا أنهم لم يأتوا على ذلك ببراهين ولا مقاييس؛ وإنما اعتقدوه على طريق التظنّي قياساً على ضوء القمر»[29]. ومثل هذا القياس جارٍ بكثرة في النظر العلمي، وأحرى في المعارف العامّة. ولكي تتخلص المعرفة من مستوى الظن الذي قد يختلط بأوهام، وترتقي في اتجاه مزيد من الاقتراب من البنيات العلاقية لوقائع العالَم، يجب إخضاع الأحكام لتمحيص صارم باستمرار.

وفي نظر كامرن شيلي يشكل التمثيل شبكة متشعبة من العمليات: مضاد التمثيل وتمثيل كاذب وتمثيل مخطئ وتمثيل سلبي؛ وهي تستعمل في التدليل العادي والاستدلال العلمي؛ لكنها تحتاج إلى تقييم. وكما أن الأمثلة المضادّة تقوم بمهمّة اختبار قوة الأدلة (أو الحجج)، فإن العمليات المحصّلة تمثيلياً يراقب بعضُها بعضاً، من أجل توفير التماسك الداخلي للأفكار؛ ويؤكد أن التمثيل حقل خصب للأبحاث في ميداني العلم المعرفي والتفكير النقدي؛ ويختم: «من خلال فحص أدلة التمثيل المضادّة، نستطيع أن نتعلّم أكثر عمّا يميّز تمثيلاً متماسكاً عن تمثيل غير متماسك، ونستطيع أن ندرّس بالفعل تقييم الأدلة التمثيلية لطلاّب "دارسي" التفكير النقدي»[30]. وليس يوجد ما هو أقوى وأوثق من الاستنباط من أجل مراقبة نتائج التمثيل، سواء باعتباره آلية الرياضيات، أو باعتباره آلية النظر في التماسك المنطقي للأبنية المفهومية.

كما يمكن أن يشتغل التمثيل تمديداً أو توسيعاً لتمرين في الاستنباط الحسابي أيضاً؛ حيث أنه في العمليات الحسابية العادية، ننجز تمريناً حسب قواعد عادية، ثم ننقل نفس العمليات إلى تمرين مماثل متكوّن من معطيات أخرى؛ ونلجأ إلى هذه الطريقة في حالة التعلّم والتلقين تلقائياً.

### 4. تنوّع أوجه الاستنباط

من خلال نظرة إلى تاريخ المنطق وتاريخ الرياضيات، يمكن أن نقول إن الاستنباط يتخذ أشكالاً مختلفة، حسب حالة العلم في مرحلة من مراحل نموّه،

(29) ابن الهيثم، **رسالة في أضواء الكواكب، ضمن رسائل ابن الهيثم**، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1357 ه، ص. 2.

(30) Cameron Shelley, 'Analogy Counterarguments: ..., p. 237.

وحسب ما إذا كان في لحظة استقرار مفهومي نسبي أو في لحظة تحوّل انتقالي من فترة سيادة إبدال إلى لحظة بحث عن إبدال بديل، مع ما ينشأ عن الانتقال من جدال وتنافس بين الفرضيات وبين الأمثلة والأمثلة المضادة. ومن ثمّ يظهر لنا أيضاً أن الاستنباط مستويات في الدقة والخصوبة.

وأبرز العلوم التي تنبني على الاستنباط بكيفية مثمرة هي الرياضيات. لكن الاستنباط هنا لا يستقر في البناء الرياضي دفعة واحدة في كل المبرهنات. إنما تكون بعض المبرهنات أوضح من أخرى؛ ويرِد في بعضها الآخر أقل من المطلوب في البرهنة أو أكثرُ؛ وأحياناً تُطوى بعض الفرضيات ولا يصرح بها. بل تعرف البرهنة اعتراضات ومجادلات وأمثلة مضادة تتطلب تعديلاً لفظياً أو تخصيصاً للغرض من البرهنة. وحتّى المكوّنات الأوّلية للأنساق الرياضية – تعريفات وأوّليات ومسلمات– تكون موضوع أخذ وردّ: ففي تعريف توازي المستقيمين قد تستحضر فكرة تساوي المسافة بين المستقيمين (كما عند بوسيدُنيُسْ، رياضي من القرن الأوّل قبل الميلاد) أو تستبعد، أو يترك الباب مفتوحاً؛ وتنتج عن استحضارها نتائج لا تنتج عن استبعادها[31].

لقد ظل البناء الأقليدي مسيطراً على الرياضيات حتى القرن التاسع عشر، لكن ملاحظات وشكوكاً كانت تبرز من حين لآخر حول بعض الجزئيات المبهمة التي كانت تنقص من دقّة البرهان. وقد عمد ابن الهيثم (354–432/ 965–1040) إلى سبر الأسس الأوّلية التي يقوم عليها العلمُ الرياضي برمّته آنذاك، من خلال استخراج الافتراضات التي يتأسس عليها. فأعاد إخراج التعريفات والأوليات والمسلمات في صيغ أبْين وأبْرز، لا تترك مجالاً للطعن أو للإضمار أو لثغرات إبستمولُجية تمسّ بخاصّية الاتّساق. ثم قام ابن الهيثم بإعادة سبك أغلب المكونات التي يقوم عليها الصرح الرياضي الموروث عن الإغريق، توضيحاً وجواباً على الاعتراضات وملئاً للثغرات الإبستمولجية. فلا شك أن الصرح الأقليدي ذو نواة استدلالية استنباطية، لكن الترابط بين المبادئ الأوّلية والمبرهنات وترتيبها ظل موضوع أخذ وردّ خلال قرون عديدة. وقد بيّن ابن الهيثم أن في البرهنة على بعض المبرهنات لدى اقليدس

(31) للاطلاع على أمثلة من الهندسة ومسألة التوازي، أنظر مقالنا "في الجذور التاريخية للهندسة اللاأقليدية"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، الرباط، 1995.

ثغرات منطقية وإبستمولجية، وأن في بعضها نقصاً في الصرامة، وأن بعضها يفترض معرفة سابقة غير مصرح بها، وأن استقامة البرهنة تقتضي تغييراً في ترتيب بعض المبرهنات. وبيّن أن اقليدس كان يهمل الإشارة إلى بعض التفاصيل، لأن المناخ العلمي الذي اشتغل فيه مع أصدقائه كان يسلّم بأن تلك المعارف كانت مشتركة لا تحتاج إلى تصريح خاص. لكن عندما تغيَّر المناخُ الفكري، وانتقل العلم الرياضي إلى مناخ فكري آخر، أصبح يستلزم الإفصاحَ عن الذي كان مضمَراً. وهكذا، في نطاق الحلول للشكوك التي انبثقت من النظر النقدي، يقترح ابن الهيثم إعادة البرهنة على المبرهنات الأقليدية، مع تصويب وتهذيب وتصريح في كثير من المبرهنات. وسنعطي بعض الأمثلة على ما نسميه بإعادة سبك البرهنة، حيث لا يتغيّر لبّ المبرهنة ومحتواها الإجمالي تغيّراً كبيراً، لكن تتغير عبارتُها وأسلوبُها وصراحة البرهنة فيها وعدد الخطوات فيها.

ففي البرهنة على المبرهنة الثامنة من المقالة الأولى، التي مؤداها «فهو قوله [أقليدس] إذا ساوى ضلعان مِن مثلثٍ ضلعيْن من مثلثٍ آخر، وساوت القاعدةُ القاعدةَ، فإنّ الزاويتين اللتين تحيط بهما الأضلاعُ المتساويةُ متساويتان، والمثلث مساو[ي] للمثلث، وسائر الزوايا مساوية لسائر الزوايا؛ وهذا الشكل [المبرهنة] هو شكل علمي، وقد تعرّض فيه شكٌ. فليكن المثلثان [...] والبرهان الذي ذكره اقليدس لهذا الشكل يُظنُّ به أنّه الذي يسمّيه المهندسون برهانَ الخُلف؛ وليس هو كذلك؛ بل هو عند المهندسين برهانٌ مستقيمٌ؛ لأن البرهان الذي يسمّيه المهندسون برهان الخلف هو أنْ يُفرَض خلافُ الدعوى، ويَلزمَ مِن ذلك الخلاف مُحالٌ، مثل ما فرض في الشكل السادس والشكل السابع؛ و لم يَفرض اقليدس في هذا الشكل خلافَ الدعوى؛ أعني أنّه لم يفرض أنّ الزاوية غيرُ مساوية للزاوية، ولا أن المثلث غير مساو[ي] للمثلث؛ ونحن نبيّن هذا الشكل ببرهان الخلف، ونبيّنه من بعد ببرهان مستقيم غير البراهين التي تقدّم ذكرُها. فليكن مثلثان [...] وإذ قد بيّنّا هذا الشكل ببرهان الخلف، فلنبيّنْه الآن ببرهان مستقيم أبْيَن من البراهين التي تقدّمت»[32]. إنّ تطور البرهان الرياضي بعد أقليدس، ومن خلال التفكير في أسس

(32) ابن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول وشرح معانيه**، فرانكفورت: معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية (مصوّر)، 1985، ص. 83– 87.

البرهان الرياضي وطرق الترابط داخل النسق الهندسي ككل، أصبح يمكّن من إعادة البرهنة على مبرهنات كانت تُثبَت بطريق برهان الخلف؛ فأعاد ابن الهيثم البرهنة عليها ببرهان مستقيم. ففي حين ينطلق برهان الخلف من افتراض نقيض القضية التي يُراد إثباتها، ينطلق البرهان المستقيم من التصريح بالمقدمات المؤدية مباشرة إلى القضية المبحوث البرهنة عليها. وهكذا في نطاق الردّ على شكوك المتدخّلين، أرسى ابن الهيثم بعض المبرهنات الأقليدية على أسس أمتن، مبرزاً أنه بالإمكان البرهنة على ما برهن عليه اقليدس مستعملاً برهان الخلف بواسطة برهان مستقيم[33]. والطريقتان توازيان أسلوبي التحليل والتركيب، حيث الانطلاق من المفترض بحثاً عن مقدمات داعمة (في التحليل)، أو الانطلاق من المقدمات نحو النتيجة المنتظرة (في التركيب).

ويقرر ابن الهيثم، في إطار البرهنة على كثير من المبرهنات، أن المبرهنة تقبل طريقاً مغايراً للمعتاد. ففي بعض الحالات، يرى أن مبرهنةً ما «يمكن أن تُعمل بطريق غير طريق أقليدس»[34]، حيث يعيد البرهنة على نفس المبرهنة بأسلوب آخر، مغاير شيئاً ما لأسلوب أقليدس، دون أن يتغير محتواها؛ لكن تتقوّى البرهنةُ بإضافة عبارة تقيّد معنى لفظ أو ألفاظ معينة، أو بحذف مفردات مبهمة أو باختصار الطريق من المقدمات إلى النتيجة. وأحياناً يصرح بأنه يبرهن «ببرهان غير برهان أقليدس»[35]، في البرهنة على نفس المبرهنات، مع تقديم وتأخير، ودون تغيير مهمّ في محتوى المبرهنة. كما بيّن أن بعض المبرهنات تبرهن «بوجه غير الوجه الذي ذكره اقليدس»،

---

(33) ابن الهيثم، **كتاب حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول**، ص. 87، 101، 151، إلخ. لا شك أنه يوجد اختلاف بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف؛ لكن بيان طبيعة الاختلاف، من الأوجه المختلفة، يحتاج إلى دراسة مستقلة؛ وسنخصص لذلك دراسة قريباً.

(34) ابن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول**، ص.106، 108، 153، 217، 219، 227،228، 229، 232، 234، 235، 236، 271، إلخ.

(35) ابن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول**، ص. 126، 184، 189، 204، 224، 225، 256، 257، 258، 264، 276، 318، 341، إلخ. كل علم يقوم على مبادئ أولى، يصرّح بها قدر الإمكان. وابن الهيثم يقر أن كل صناعة نظرية فلها مبادئ وأوائل هي أصول تلك الصناعة وعناصرها، وعليها تبتني مقاييسها ودلائلها؛ وكل معنى يبحث عن حقيقته، وعن غايات نتائجه، فإنما يستدل بأصوله على فروعه، وببسائطه على مركّباته، وبظواهر مبادئه على غوامض معانيه. وصناعة الهندسة هي إحدى الصناعات النظرية [...] (**شرح مصادرات اقليدس**، ص. 168).

وأحياناً «بعدّة وجوه»[36]. إذ تختلف أوجه البرهنة حسب اختيار المبادئ الأولى: ففي حين يجب، من جهة، أن تكون الأوليات بيّنة وجلية، يجب أيضاً أن لا ترِد عليها برهنة؛ لأنه إذا بُرهن عليها، فإنها تصبح من المبرهنات لا من الأوّليات. وأيضاً، يجب أن تكون المسلمات موضوع اتفاق بين العلماء، لكن قد يبيّنها أحدهم باستعمال قضية كانت لدى غيره بمثابة مبرهنة. وهنا مسألة تبادل المواقع بين القضايا المشكّلة للنسق الرياضي. فقد قال ابن الهيثم في مسلمة التوازي: «وأما إن وقع خطٌ مستقيمٌ على خطين مستقيمين، فصيَّر، في إحدى الجهتين، الزاويتين الداخليتين أقلَّ مِن قائمتين، فإنّ الخطين المستقيمين، إذا أُخرِجا في تلك الجهة إخراجاً بغير نهاية، الْتقَيا. فإن هذه القضية هي أخْفى مِن جميع ما تقدمها، وهي تحتاج في البيان إلى أكثر ممّا تحتاج إليه تلك؛ وتحتاج في بيانها إلى استعمال أشكال [مبرهنات] من أشكال الكتاب ممّا لم يستعمل في براهينها هذه المقدمة؛ وإذا كان يُحتاج في تبيينها إلى أشكال، فينبغي أن تُجعل شكلاً من أشكال الكتاب. وإنما لم يجعلها أقليدس شكلاً [مبرهنة] لأنه لم يبيّنها؛ والذي يريد أن يبيّنها يلزَمه أن يجعلها شكلاً من أشكال الكتاب؛ لأن الأشكال، وما تَبيّن بالأشكال، لا يكون في المصادرات»[37]. والقرار في ما إذا كان من الأنسب أن تجعل قضية ما من بين المبادئ الأولى، أو أن تُجعل مبرهنة ناتجة عن قضية أخرى يُسلّم بها، لا يخضع لاعتبارات واضحة دائماً؛ بل إن ما هو من قبيل المعتاد والمشهور والمألوف لدى الجماعة العلمية يتدخّل في توجيه التصور، بكيفية مضمرة في الغالب.

(36) ابن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول**، ص. 89، 93، 111، 115، 128، 138، إلخ. لا ينال الشك من وثاقة إقرارات ابن الهيثم حول أسلوب البرهنة الأقليدية في كتاب الأصول. أنظر:

Euclide, *Les Éléments*. Texte grec et traduction française libre par G. J. Kayas, Paris : CNRS, 1978.

(37) ابن الهيثم، **شرح مصادرات أقليدس**، فرانكفورت: معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية (مصوّر)، 2000،ص. 207/31. ويهذّب ابنُ الهيثم أبنيةَ أقليدس، قصْد إبعاد الشبهات والشوائب: «ثم إن أقليدس، لمّا فرغ من تحديد المقدمات التي هي مبادئ في صناعة الهندسة، أورد خمس قضايا، صادرَ عليها مصادرة، وهي قوله "الأشياء التي يُحتاج إلى الاتفاق عليها هي خمسة"؛ ومعنى قوله"يحتاج إلى الاتفاق عليها" أي يجب ألاّ يُدافَع عنها ولا يُمارى فيها، بل تُسلم لنا من غير مشاحّة. وإنما قال ذلك لأن هذه المعاني ليست معلومة ببديهة العقل ولا مفهومة من غير استدلال [...]» **نفسه**، ص. 196/20.

في بعض الحالات يرى ابن الهيثم إمكان البرهنة «ببرهان **أخصّ**»[38] من برهان أقليدس، حيث يقتضي وضوحُ البرهان تقييدَه بشروط تُخرجه من العموم المبهم إلى الخصوص الضابط لسير البرهنة. وهكذا كتب في حالة المبرهنة الثانية من المقالة الأولى: «نريد أن نضيف إلى نقطة مفروضة خطاً مستقيماً مساوياً لخطٍ مستقيمٍ مفروضٍ. وهذا الشكل مبنيّ على الشكل الأوّل، وهو شكل عملي وليس يعرض في عمله شكٌ إذا كان متخيّلاً؛ إلاّ أنّه قد يَختلِف فيه وضعُ النقطة المفروضة بالقياس إلى الخطّ؛ وإذا اختلف وضعُ النقطة اختلف وضعُ العمل والدوائر المعمولة فيه باختلاف وضع النقطة. فإذا كان العمل قد يختلف باختلاف وضع النقطة، فربّما اشتبه على العامل طريقُ العمل إذا كان وضعُ النقطة وضعاً لم يألفه؛ إلاّ أنّه، إذا تحرّى العاملُ الطريقةَ التي ذكرها أقليدس وتنبَّهَ على أن المعاني التي ذكرها أقليدس في عمل هذا الشكل هي معاني **كلية** تطّرِدُ في جميع أوضاع النقطة من الخطّ، تَمَّ له العملُ والبرهانُ. ونحن نبيّن ذلك **بالمثال**، وننبّه على استقرار "أو استقراء" البرهان الذي ذكره اقليدس في كل واحد من **الأوضاع** التي تقع للنقطة [...]»[39]. فكم ظُنّ أنّ أوّلية ما بديهية في كلّ مجال معتبَر، أو أنّ مبرهنة ما صحيحة في كل عالَم ممكن، فإذا بالتحليل يكشف عن أنّ صحتها مقيّدة بمجال للقول معيّن، وأنها ليست صحيحة بالضرورة في مجال مغاير (مثل أولية "الكل أعظم من الجزء"). وأحياناً يرى ابن الهيثم إمكان البرهنة «ببرهان **مختصر**»[40] غير برهان أقليدس، تحذف منه العبارات غير الضرورية أو تقلّص سلسلة العبارات. وفي بعض الحالات، يصرّح بإمكان البرهنة «ببرهان **أحسن**»[41] من برهان أقليدس. وبعد أن برهن على فصل الموسط على [ال]موسط غير منطّق، علّق بما يلي: «وهذا البرهان **أحسَن** من برهان أقليدس، لأن ذاك بالخلف وهذا بالاستقامة؛ وهو **أبيَن** من برهان أقليدس **وأوضَح**»[42].

(38) ابن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس**، ص. 295, 302, 308.

(39) ابن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس**، ص. 52–53.

(40) ابن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس**، ص 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 191، 192، 193.

(41) ابن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس**، ص. 262, 270.

(42) ابن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس**، ص. 354.

وليست هذه الأوصاف التقييمية (أحْسن وأبْين وأوْضح) غريبة عن الاستدلال العلمي، لأن الأمر يتعلّق بمستوى جلاء البرهان وقوّته ووثاقته وترتيب عناصره وسريانه في المقدمات والنتائج، وتقديم وتأخير في البرهنة، أي أنّه يتعلق هنا بدرجة متانة البرهان.

وقد تعرّضت بعضُ المبرهنات للطعن أحياناً بسبب ترتيب الأغراض المرسومة في البرهنة؛ والمثال من المبرهنة الخامسة من المقالة الأولى في الهندسة القديمة التي شُك فيها، لأن أقليدس برهن على تساوي الزاويتين اللتين على قاعدة مثلث متساوي الساقين انطلاقاً من تساوي الزاويتين الخارجيتين عن المثلث الناتجتين عن تمديد الضلعين (أي الساقين) المتساويين. وفي ذلك كتب ابن الهيثم: «الشكل الخامس، وهو قوله كل مثلث متساوي الساقين فإنّ زاويتيْه اللتيْن على القاعدة متساويتان، وإن أُخرج الضلعان على استقامةٍ ممّا يلي القاعدة، فإن الزاويتين اللتين تحت القاعدة تكُونان متساويتين. وهذا الشكل يُعترض عليه بعدّة شكوك؛ فمنها أن يقال إن أقليدس ادّعى أن الزاويتيْن اللتيْن على القاعدة متساويتان، ثم ادّعى أن الزاويتين اللتين تحت القاعدة متساويتان؛ ثم عند البرهان ابتدأ بالزاويتين اللتين تحت القاعدة، فبيّن أنهما متساويتان، ثم بيّن تساوي الزاويتين اللتين فوق "أو على" القاعدة. ولمّا كان لا يمكنه أن يبيّن تساوي الزاويتين اللتين فوق القاعدة قبل تبْيينه لتساوي الزاويتين اللتين تحت القاعدة، فقد كان ينبغي أن يقدّم في الدعوى الزاويتين اللتين تحت القاعدة. فنقول في جواب هذا الاعتراض إن أقليدس إنما بيّن تساوي الزاويتين اللتين فوق القاعدة بتساوي المثلثين اللذين تحت القاعدة؛ فجعل تساوي المثلثين اللذين تحت القاعدة مقدّمة للبرهان على تساوي الزاويتين اللتين فوق القاعدة. ولمّا بيّن تساوي المثلثين اللذين تحت القاعدة بيّن تساوي الزاويتين اللتين تحت القاعدة **بالعرَض لا بالقصْد** منه. ولمّا كان تبيينُه لتساوي الزاويتين اللتين تحت القاعدة بالعرَض لا بالقصْد، فقد سقط الاعتراض»[43]. وبعد مناقشة الاعتراضات حول التقديم

**(43)** بن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس**، ص. 63–64. ويستمر ابن الهيثم: «فإن قيل "فلِمَ لم يقدّم في الدعوى تساوي الزاويتين اللتين تحت القاعدة»، فالجواب هو أن غرَضه الأوّل هو أن يبيّن تساوي الزاويتين اللتين فوق القاعدة؛ فقدّمهما لأنهما غرضه الأوّل. فإن قيل "إن أقليدس لم يستعمل الزاويتين اللتين تحت القاعدة في شيء من كتابه، فلِمَ ادّعى تساويهما، وهو لا يستعملهما، وبيان تساويهما إنما بالعرَض لا بالقصد منه"، فنقول في جواب هذا الاعتراض إن هاتين الزاويتين قد تستعمل في حل الشكوك التي يُعترض بها على أشكال هذا الكتاب» (**نفسه**، ص. 64).

والتأخير للدعاوى والبراهين، وما كان أقليدس مضطراً إليه في ذلك، قدّم ابن الهيثم برهاناً على تساوي الزاويتين اللتين فوق قاعدة المثلث، ببرهنة مباشرة؛ إذ كتب: «ولمّا كان **محتاجاً** إلى تبيين تساوي الزاويتين اللتين تحت القاعدة، وكان تبيينُ تساوي الزاويتين اللتين فوق القاعدة **بالوجه** الذي ذكرَه **أسهل**، صار تبيينُه لتساوي الزاويتين اللتين فوق القاعدة **بالوجه** الذي ذكرَه **أوْلى**؛ فلذلك عدل أقليدس إلى هذا **الوجه**، و لم يبيّن هذا المعنى **بوجه** آخر. فأمّا كيف يتبيّن تساوي الزاويتين اللتين فوق القاعدة **من غير حاجة إلى إخراج الضلعيْن وعمل المثلثين** اللذيْن تحت القاعدة، فإنّه يكون كما نَصِف. ليكن المثلث المتساوي الساقيْن [...]»[44]. وأحياناً يبرز أن المبرهنة قيد التمحيص «ليس تتبيّن ببرهان أقليدس على انفراده؛ فإن استُعمل فيه برهان أقليدس عرض فيه شك»[45]؛ ومن أجل الانفلات من الشكوك، لزم الأفصاح عن المنطلقات، وعدم إغفال أي مكوّن من مكوّنات البرهان. وقد يكون عدم الإفصاح عن مسلمة ما سبباً في تقديم اعتراضات؛ ومتى كانت هناك دواعي لتقديم الاعتراضات على البرهنة، مهما تكن عادية أو بسيطة، فإن ذلك علامة على ضعف في البرهنة، مهما يكن الضعف بسيطاً. وربما تطلّب الإفصاح أو التصريح إضافة حيثيات مخصِّصة أو مقيِّدة للعبارات؛ وربّما، إن تبيّنت قوّة البرهنة، وسِّع مجال القول الذي تتوثق فيه البرهنةُ بدون حرج.

تركيزنا على أمثلة من عند ابن الهيثم لا يعني أن هذا العالِم هو وحده الذي اختص بإعادة سبك العلم الهندسي في العصور الوسطى؛ بل إن تلك العملية كانت تدخل ضمن الفاعلية الاستدلالية منذ ما قبل أقليدس نفسه – خصوصاً في نطاق حلقة الرياضي أودُكْسُسْ – وذلك إلى أوائل القرن العشرين، في سياق النقاش حول تعدد الأنساق داخل العلم الهندسي[46]. ثم إن ابن الهيثم نفسه يصرّح قائلا:

(44) ابن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس**، ص. 65. وفعلاً يقدّم ابن الهيثم برهاناً على ما يدّعي. (في النص أخطاء لغوية، مثل نصب خبر إنّ ...).

(45) ابن الهيثم، **كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس**، ص. 206. كتب «يتبيّن» لأنه يعبّر عما نسمّيه اليوم "مبرهنة" بمفردة "شكل".

(46) لعب أُودُكْسُسْ القنيدي، المتوفى حوالي 355 قبل الميلاد، أي قبل وفاة **أفلاطُنْ** بثمان سنوات، دوراً عظيماً في النظر في أسس الرياضيات والبرهان الاستنباطي، قصد التمييز بين التعريفات والأوّليات والمسلّمات والمبرهنات؛ وتكوّن حوله عدة علماء للاستمرار في التفكير في سبل البناء النسقي للرياضيات. ويجوز اعتبار إنجازات العالِمين أقليدس وأرخميدس امتداداً لعمل الزمرة التي تكوّنت في مدرسة أُودُكْسُس.

«وقد أُلّف في حلّ شكوك هذا الكتاب كتبٌ ومقالاتٌ للمتقدّمين والمتأخّرين، إلاّ [...]»[47]؛ وإن كانت معالجته أشمل وأعمق وأدقّ ممّا وُجد قبل العصر الحديث. إنما غرضنا هو بيان أن للاستنباط عدة أوجه: فالاستنباط الأوّلي لا يكون بيّناً في كل أبعاده وحدوده؛ لكن النظر في بنيته بغية تقويتها يؤدي إلى نظر في أسس البرهان ذاته. إن الثبات التامّ غير متوفر حتى في المنطق والرياضيات؛ على الأقل مبدئياً. وكما قال تولمن ومن معه: «الثبات التامّ في إجراءاتنا العقلية ومعاييرنا في الحكم غير متوفرة حتى في مثال افلاطُنْ للثبات العقلي، أي في الرياضيات. إذ كان للمعايير المعتمَدة للصرامة في الحكم عن الأدلّة الرياضية تاريخُها الخاص، تماماً مثل المعايير المعتمَدة في العلم الطبيعي والطب والقانون والسياسة والسيكولُجيا. فالبراهين التي كانت صحيحة بكيفية صارمة لدى تيتيتُسْ وأقليدس لم تكن في مستوى المعايير التي تطلّبَها ديوفَنْتُسْ وأبولُنيُسْ البرغي في العصر القديم المتأخر. ولا كانت تلك [المعايير] المقبولة من قِبَل والِسْ ونيوتن وكَوس في القرنين السابع عشر والثامن عشر في مستوى المعايير المفروضة من قِبَل دِدِكِنْدْ وڤَيرْشتراس في القرن التاسع عشر»[48]. وبنفس النسبية التاريخية في تطور البرهنة داخل الرياضيات، نفهم إعادة السبك، التي قام بها ابنُ الهيثم للبناء الاستنباطي للرياضيات التي وصلتْهُ من القدماء، والتي أوردنا أهمّ مفاصلها. إلا أنه يوجد فرق بين تلك العلوم التي ذكرها تولمن ومن معه، من حيث الموضوع والمنهج، وبالتالي من حيث نموّها وقوّة الاستدلال فيها. وما يهمّنا من هذه الجولة هو أن البرهان بالذات أوجه متنوعة؛ وبما أنها متنوعة، فلا شك أنها ليست من نفس الجلاء والمتانة.

ونظرية الاستدلال المنطقي ظلت تُراجَع عبر إعادة ودمج بين القواعد التي أفصح عنها أرسطو والرواقيون والعلماء الذين فكروا في أسس الرياضيات، من خلال إعادة ترتيب مكوّنات أسس البرهان وقواعدها وردّ بعضها إلى بعض. فحسب ما يتوفر لدى الناظر من الاطلاع، وما يرغب إبرازه من خصائص، يمكن أن يستنتج ب=ج من المقدمة ب/د=ج/د، أو أن يستنتج ب/د=ج/د من المقدمة ب=ج، أو من د/ب=د/ج. وكلما أضيف عنصر جديد، انفتح الاستنتاج على علاقات جديدة، ثم تعددت المبرهنات.

(47) ابن الهيثم، كتاب في حل شكوك كتاب اقليدس، ص. 3.

(48) S. Toulmin & al., *An Introduction to Reasoning*, p. 133.

فما كان من قبيل مبادئ أساسية للفكر السديد (مبادئ الهوية وعدم التناقض والوسط المرفوع) لدى القدماء، أصبح منذ زمن مبرهنات تشتق من عدد محدود من الأوائل وفي عدد نهائي من الخطوات. ولكن وراء هذه التحولات محاولاتٍ وحدوساً وشكوكاً تدفع إلى إعادة النظر باستمرار في سبل الربط والبناء. ولا تنطلق الأنساق الباتّة في نظرية البرهان من نفس الأوليات-المسلمات، بل يمكن التصرف فيها، في شكل تقديم وتأخير. وفي المنطق أيضاً، قد ننطلق من العبارة: إذا كان كل ب يساوي ج، وكان كل ج يساوي د، فإن كل ب يساوي د، نحو العبارة: إذا كان كل ب يوازي ج، وكان كل ج يوازي د، فإن كل ب يوازي د؛ أو على العكس، ننطلق من العبارة: إذا كان كل ب يوازي ج، وكان كل ج يوازي د، فإن كل ب يوازي د، نحو العبارة: إذا كان كل ب يساوي ج، وكان كل ج يساوي د، فإن كل ب يساوي د؛ أو نحو علاقة أخرى.

وإذن، فالاستنباط ليس قانوناً أبدياً يسري في كل الظروف وبنفس الصرامة البرهانية، بل هو مركّب من الآليات، تختلف من حيث الجلاء والوضوح، حسب درجة التمكّن من لدن المستعملين ومدى تغلغل المشهورات المقبولة التي تطبع المناخ الفكري السائد في الأذهان. ولو كان البرهان صافياً، ومتعالياً على المعتاد والمشهور والمألوف، لما عرف تطور العلوم الرياضية بالذات خلافات حول اللامتناهي والهندسات المتنافسة وأنساق المنطق ونظريات البرهان. وعليه، فهناك في العلوم البرهانية نواة صلبة تنال إجماع العقول، ولكن هناك مضمرات تظل موضع اختلاف؛ وعند منعرجات التحولات من داخل العلوم نفسها تبرز محاولات لإعادة سبك العلم برمّته.

**5. التداخل بين التمثيل والاستنباط**

بيّن إذن أنّ الفاعلية العقلية لا تسير على وتيرة واحدة في ظل تنوّع الملابسات المقامية وتعددها، حتى في العلم؛ بل وحتى في أدقّ العلوم. فسبل التجديد والتقييد في البناء العلمي متنوعة ومتداخلة، ولا ترتدّ إلى عمل آلي قارّ؛ ولكن مدى التنوّع والتداخل أيضاً غير منتظم. فالفاعلية العقلية، كما يصرح دورل، لا تستغني عن التمثيل ولا عن الاستنباط؛ حيث يؤكد: «نتعقّل بالتمثيل في كل مظاهر الفاعلية

الفكرية. ونتعقّل في ذلك أيضاً استنباطياً [...]»[49]. وهذا لا يعني أن التعقل ذو وجهين ذوي خصائص بيّنة، ولا أن التعقل ذو ماهية قارّة؛ إنما علينا أن نحاول بيان نوع العلاقة بين الآليتين، في نطاق الفاعلية العقلية باعتبارها اشتغالاً متنوع الأوجه بتنوع المجال الذي يجري فيه. والسيّد هرالد ڤلراپ متشبّث بأن الاستنباط موجود في قلب الفاعلية التعقلية، باعتبار الاستنباط «أساسياً»، بمعنى أن الآليات الأخرى «تفترضه»؛ لكنه يؤكد على ضرورة انفتاح الاستنباط على التمثيل والاستقراء في الممارسة[50]. فلا بد أن يستثمر الاستنباط أمثلةً، وأن ينشئ نماذج، وأن يمحّص إنشاءات عفوية، وهذه عمليات تنجَز في حقل تنبت فيه صور وتداعيات ومقارنات وحالات تتغذّى بالممارسات التمثيلية، وليست صيغاً صورية من المعادلات.

أما الملتزمون بحدود المنطق الصوري فإنهم نادراً ما يعطون للتمثيل مكاناً ما في الفاعلية الاستدلالية. فالفيلسوف المنطقي كواين يرى أن اللجوء إلى التمثيل سلوك عابر يضطر إليه الناظر عندما لا يمتلك آليات التحليل المنطقي للحسم في البرهنة منذ الوهلة الأولى؛ حيث يقول: «في ركن آخر وأكثر غموضاً من الفزياء، أي في نظرية الضوء، فإن ضعف التمثيل ملحوظ: التمثيل بالجسيمات مفيد إلى حد ما، والتمثيل بالموجات إلى حد ما؛ لكن ليس أيّ منهما كافٍ، مع الاستغناء عن الآخر. فعمليات التمثيل الجديرة بالثقة تساعد عالِمَ الفزياء في تقدّمه المبكّر في وسط غير مألوف، لكن، كما هو الأمر في الأجنحة المائية، هي مساعدة يتعلّم العالِم كيف يتخلص منها»[51]. هكذا يقرر كواين أن العالِم ذا التكوين المكتمل يستغني عن التمثيل. لكن ما هو الوضع الذي يمكن فيه الجزم باكتمال التكوين لدى عالِم معيّن؟ وحتى إذا افترضنا وجود اكتمال، فهذا لا يحصل إلا في نطاق علمي محدود؛ وسرعان ما تبرز وقائع لم يكن يتوقعها التكوين السائد في ذلك النطاق، عبر التقريب المسترسل بين النماذج النظرية وشبكات الوقائع؛ إذ يحدث خلاف، فجدال، فتحوّل، فإعادة

(49) M. Dorolle, *Le Raisonnement par Analogie*, p. 115 : "On raisonne par analogie sous tous les aspects de l'activité intellectuelle. On y raisonne, aussi, déductivement; [...]".

(50) Harald Wohlrapp, 'A New Light on Non-deductive *Argumentation* Schemes', *Argumentation*, 12, 1998 (pp. 341-350), p. 342.

(51) Willard van Orman Quine, 'Posits and Reality' (1955), *in The Ways of Paradox and other essays*, Harvard U. P., 1976 (pp. 246-254), p. 249.

سبك؛ فتطفو الحدوس والتخمينات والنقول التمثيلية، بعد أن ظُنّ أنها قد تُجووزت. وبدون شك، فإن مايكل سكرڤن على صواب في حديثه عن «فشل المنطق الصوري في تناول التدليل العملي»[52]. والتقليد جرى أن المنطق الصوري لا يعترف إلا بالبرهان الاستنباطي، لأن هذا يتمتع بخاصية اللزوم الضروري بين المقدمات والنتيجة، في حال صحّته.

إن العودة إلى التاريخ الفعلي لنمو المعارف العلمية في الميادين المختلفة تُبيّن أنّ التعقل لا يخضع لقواعد قارّة محددة الإيقاع والمدى بصورة تامّة؛ لأنّ الفاعلية الاستدلالية غنية، تندمج فيها آليات منفتحة على بعضها البعض، وبالتالي تخترق الآليات بعضها بعضاً. وليس الاستدلال قاعدة راسخة في كل مجالات اشتغاله؛ إنما يتكيف بدرجة ما، من خلال المداولة والمجادلة في نطاق كل علم على حده. وبما أن الاستدلال يقبل أن يضفَى عليه مزيدُ تدقيق وقرائن وأمثلة داعمة تُضاف خلال الاستدلال ذاته، فإنه يتدرج في القوة، اغتناء بالممارسة. وقد انتبه الفارابي إلى أن الصنائع تستوفى من خلال الترقي من الطرق الخطبية إلى الطرق الجدلية، ثم تتميّز الطرق الجدلية من الطرق السوفسطائية، «إلى أن تكمُل المخاطبات الجدلية، فتبين بالطرق الجدلية أنها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين. فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين. وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل [...]»[53]. لكن، استمرّ التمييز عند الفارابي بين الآليات باعتبارها متميّزة كلياً، وبقي متمسكاً، كما هو موقف أغلب الأقدمين، بفكرة اليقين المتعلقة بالبرهان بصيغة مثلى.

إن تغيّر المعارف لا يتوقف على تراكم حسابي صرف، بل هو في تعدد المسالك والفرضيات؛ والفرضيات تقلّم وتشذب من خلال أرجوحة بين النظر والتجريب متداخلين. فتشهد المعارف محاولات وأخطاء وعودة إلى المثال وتكييف وردّ على اعتراض. بل الرياضيات أيضاً، وهي موطن البرهان الاستنباطي بامتياز، تستعين

(52) Michael Scriven, 'Probative Logic'; in F. van Eemeren, R. Grootendorst, J. A. Blair, C. A. Willard (eds.), *Argumentation: Across the Lines of Discipline*, Foris P., 1987 (pp. 7-32), p. 23.

(53) أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، 1970، ص. 151. لا زال الفارابي متشبثا بالتمييز المشائي بين طرق الاستدلال، لكنه يلاحظ أنها قد تتألف فيما بينها.

بالمثال والحدس في تطورها عندما لا تتوفر المبرهنة؛ فقد كان العلماء يلجأون إلى أمثلة مطوّلة ويقاس عليها في تمارين أخرى، باعتبارها حالات مفردة، خصوصاً قبل العصر الحديث. وهذا الجزولي المواحدي، في سياق نظر في أمثلة عن عملية الجمع، كتب: «إذا قيل لك اجمع لي من ثلاثة إلى ستة على توالي الأعداد، فاجمع أوّلاً من واحد إلى ستة، كما قدمنا، يجتمع واحد وعشرون، فاحفظه؛ ثم ارجع، فاجمع من واحد إلى اثنين بالعمل الذي ذكره المؤلف، يجتمع ثلاثة، فاسقطها من الواحد والعشرين يبقى ثمانية عشر؛ وهو ما يجتمع من ثلاثة إلى ستة على توالي الأعداد. صورة امتحانها 18، **وقس على هذين المثالين كل ما يرِد عليك مّما يُجانسه، ولوْ كَثُر**»[54]. أي أن المثال الواحد، المنجز استنباطياً، ينقل إلى حالات مماثلة؛ وهذه عملية تمثيلية ملتصقة بالاستنباط باعتباره اشتغالاً على العلاقة والشكل؛ حيث تنتقل الفائدة من مثال إلى آخر، فتتواتر خصائص معينة، مع تغيير محتوى الأمثلة.

وليست المعارف ناتجة عن حوار بين أفراد ووقائع مفردة، بل تنتج عن حوار متعدد الجهات: حوار بين الأفراد باعتبارهم جماعة، وحوارهم كجماعة مع مجال وقائعي متشابك الأطراف. ولهذا يقتضي التواصل العلمي صقل المفاهيم وتقريبها وتقييدها باستمرار. ومن الوهم الحديث عن يقين تامّ قائم على برهان نهائي.

ولا شك أن البرهان الاستنباطي مُغرٍ، باعتباره مثالاً في الربط بين العبارات وفي تنقية الاستدلال من الزوائد وعزله عن الملابسات الظرفية وتحريره من المفارقات؛ لكن هذا الإغراء يكشف في الوقت نفسه عن غرابته عن الاستدلال العياني. والسيد لاري ورايت على حق في إقراره بأنه «مع ذلك، فالاستنباط ذو قيمة عظيمة في التعقّل العملي أحياناً»[55]. وفعلاً فإن بعض الصيغ التي كشف عنها أرسطو

(54) أبو عبد الرحمن يعقوب بن أيوب المواحدي، **تحصيل المنى في شرح تلخيص ابن البنا**، مخ. 1801ق، الخزانة العامة بالرباط، ص. 43. وفي تمرين آخر يقول: «لضرب خمسة وعشرين مثلاً في ستة وأربعين [...] فقد زاد على العشرة في خمسة وعشرين مثلها ونصف مثلها؛ فاحمل على المضروب الثاني الذي هو ستّة وأربعون مثله ونصف مثله، وذلك تسعة وستون، يجتمع خمسة عشر ومائة؛ فاجعلها عشرات بأن تقدم صفراً يكن ذلك خمسين ومائة وألف، وهو الخارج من ضرب خمسة وعشرين في ستة وأربعين؛ فقس عليه» (ص. 92).

(55) Larry Wright, Reasons and the Deductive Ideal, *Midwest Studies in Philosophy*, XXIII, 1999 (pp. 197-206), p. 204.

والرواقيون وغيرهم مستقاة من التدليل الفعلي؛ لكن ذلك لا يصحّ في كل القواعد ذات الطابع الصناعي الواضح. ولهذا يضيف لاري ورايت: «تلعب الأدلة غير البرهانية دوراً واضحاً ومفيداً في التعقّل البشري، عبر استغلال عشوائي لمجموع الطيْف الشامل للكفاءات التقريرية التي تطورت لدينا من أجل التعامل مع متطلبات الحياة في عالَم غريب»[56]. فالنظر في طرق التعقّل الفعلية يجعلنا نقتنع بأن التعقّل لا يسير على نمط وحيد، بل يندمج مع تنوّع الحالات والمجالات.

إذن، يشتغل التعقل الفعلي تمثيلياً، لأنه ينطوي على تخمينات وتداعيات وافتراضات حدسية منغرسة في حياتنا الثقافية الحيّة؛ أي أنه يشتغل في نطاق المشهور والمعتاد والمألوف، فينتج معارف غير مقيَّدة وغير مضبوطة، لأنه يسقط علاقات على المجال المجهول، فينتج فرضيات قد تكون خصبة إذا روجعت بجدّ. والمراجعة سيرورة من الصقل والنقد وإعادة السبك، يتعاون فيها التمثيل والاستنباط في نفس الوقت؛ إذ الاستنباط وحده لا ينتج معرفة، بل يتدخّل بعد توفّر معرفة ليشتغل عليها. إن الفاعلية العلمية تحتكم إلى الوقائع والامتحان الاستدلالي، فتلبس صياغة استنباطية بالتدريج، دون أن تتخلص من حديقتها، التي تتغذى منها. وكما كتب كَاردي: «في اتصاله الدائم مع التجربة، يمكن أن يستغني التعقّل التلقائي عن تماسك شامل بكيفية أكثر سلاسة، اعتباراً أن الأمور التي يتعلّق بها متوفرةٌ دائماً، لكي يدعم سيرَه ويمكّنه من تدارك خلله [...]»[57]. فالبرهان الاستنباطي حريص على تجنّب المفارقات والنقائض عبر صياغة قواعد لبناء العبارة التي تشتغل عليها البرهنة؛ بينما الممارسة التمثيلية فاعلية مسترسلة "عفوية" تندمج عملياً مع الظرفيات المستجدّة؛ وسداد التعقّل يقتضي توفّر دينامية بنائية لا تتوقف عن التأليف بين الآليتين.

إن التمثيل يرافق كل الفاعلية العقلية من بناء ونقد وتمحيص، بدرجات معينة من الثقل. فهو استقراء أو إحصاء للحالات، يقارن ويهيئ الطريق للاستنباط الرياضي. حيث يقول دورل: «إذن ليس التمثيل معبَراً متكلّفا من "حُكم" جزئي "أو خاص" إلى "حكم" جزئي بوساطة "حكم" عامّ. إنه شكل تنظيم التشابهات الداعمة للعبور

(56) Larry Wright, *'Reasons and the Deductive Ideal'*, p. 204.
(57) Jean-Louis Gardies, *Essai sur la Logique des Modalités*, Paris: PUF, 1979, p. 233.

إلى حالة جديدة، أو إلى علاقات جديدة؛ وهذا الشكل مُنطوٍ "أو مستلزم" في العمليات الاستقرائية، أو أنه يهيّئ عناصر من الاستنباط؛ فهو ليس ناتجاً عنها»[58]. وبما أن العمليات التمثيلية تنشئ علاقات أو تنقلها من مجال إلى آخر، فإنها تشقّ قنوات واصلة ليتدخّل الاستنباط لكي يراقب تلك العلاقات، من خلال إخضاعها لمعادلات رياضية؛ والتمثيل أيضاً يمدد نتائج الاستنباط للانطباق في مجال آخر قريب الشبه عن طريق التوسيع. ولا شك أن التمثيل، بحكم انغماس العمليات التمثيلية في المشهور والمألوف والمعتاد، يشكّل قنطرة بين الواقعة والاستنباط، لأنه يتسرب إلى افتراضات ومقدمات كل استدلال، حتّى لو كان استدلالاً استنباطياً. بل هو روح العملية الاستدلالية بالذات، منذ الاتصال بالوقائع إلى إخضاعها لقوالب الاستنباط. ويستمر دورل: «يمكن للتعقل التمثيلي أن يهيئ لتطبيق استنباطي لقانون ما. فهو "أي التمثيل" لا يُوجِده»[59]. وأكثر من هذا، فإنّ العمليات التمثيلية هي الضامنة لطابع الاتصال في الفاعلية العقلية، وهي الحاضنة للاستدلالات الاستنباطية ذاتها. إذ الاستنباط لا يشتغل في فراغ فكري؛ بل لا بد أن هناك عمليات تستكشف الوقائع وتلبسها ألبسة معينة حسب خصوصية اللحظة التي عليها ذلك العلم. فيقول دورل أيضاً: «وينتج عن ذلك أنه في الواقع، فإن الاستنباط الذي ينطبق على حالات جزئية هو تمثيل»[60]. ولن نبالغ إذا قلنا إن التفكير دينامية جدلية منفتحة بين حالات من التمثيل وأوجه من الاستنباط، لا انقطاع بينها.

فلا يمكن الاستغناء عن التمثيل، وبالمثل لا يمكن الاستغناء عن الاستنباط؛ بل هما مفيدان، ويفيدان خصوصاً من خلال اندماجهما وتفاعلهما. إن الاستنباط منتج بالنظر إلى تركيبه وتقنياته التي توجه المتعقّل؛ لكن الاستدلال الاستنباطي واحد من أنماط الاستدلالات العديدة فقط. والتمثيل يقترح، بناء على سوابق وشواهد

(58) Maurice Dorolle, *Le Raisonnement par Analogie*, p. 51: "L'analogie n'est donc pas le passage laborieux du particulier au particulier par le général. Elle est la forme d'organisation des ressemblances qui font appui pour passer à un nouveau cas, ou à des nouveaux rapports, et cette forme est impliquée dans les inductions, ou elle prépare des éléments de déduction; elle n'en résulte pas".

(59) M. Dorolle, *op. cit.*, p. 50 : 'Le raisonnement analogique peut préparer l'application déductive d'une loi. Il ne la fait pas'.

(60) M. Dorolle, *op. cit.*, p. 49 : "Il s'ensuit qu'en réalité une déduction qui s'applique à des cas particuliers est analogie'.

ومقارنات أوّلية؛ ثم تتقوّم المقترحات عن طريق الفحص التجريبي في مجال الطبيعيات، ثم ترتّب النتائج وتنظّم وتنسّق عن طريق الاستنباط الرياضي. أما في الرياضيات، فإن التمحيص يجري بواسطة التمارين الاستنباطية بالذات.

إن نظرية التناسب، التي لعبت دوراً في فجر الفكر العلمي، حيث تمكّن من استنتاج المجهول من المعلوم، نظرية تمثيلية واستنباطية في آن واحد. ومفردة التمثيل في اللغة اليونانية ذات أصل في مفردة النِسبة؛ بل إن علاقة التناسب تعني التساوي في النسبة بالذات[61]. لكن الاشتراك في الجذر اللغوي والتمرين العقلي في مرحلة فكرية معينة لا يعني تماهياً أو تطابقاً بين آليتي التمثيل والاستنباط؛ بل يعني ارتباطاً تاريخياً وتكوينياً من جهة، وترابطاً إبستمولجياً ومنطقياً من جهة ثانية، يتخذ فيه كل من التمثيل والاستنباط صيغاً متداخلة ومتدرجة في القوة والتمايز. فالاستنباط قد يكون تنسيقاً لعمليات تمثيلية سابقة، زمنياً أو عقلياً؛ والتمثيل قد يكون تمديداً لاستنباط ما نحو المتوقع المجهول المطلوب معرفته. وقد نغامر بالقول إن التمثيل استنباط ناقص وغير ناضج، أي سابق على التمحيص وفي حاجة إليه؛ والاستنباط تمثيل مقيّد بشروط مجالية وحسابية وكمّية.

**خـاتمـة**

في البناء الفعلي للمعارف يتمّ تكوين المفاهيم وتهذيبها وتطويرها بتدرّج، من خلال الاحتكام إلى الوقائع التي تتبلور على ضوء الفاعلية البنائية ذاتها؛ وفي هذه العملية المتشعبة لا تشتغل آلية عقلية واحدة فقط؛ ثم إن كل بناء يقبل إعادة الصياغة على ضوء النقد – من لدن الجماعة العلمية – والتمحيص التجريبي أو الاستنباطي.

ففي كل مراحل الفاعلية هذه يشتغل "العقل" بالأمثلة ويقدّم أمثلة مؤيّدة وأمثلة معارضة للفرضية موضوع النظر؛ مراجعاً كل واحدة منها. ولا يمكن القول إن "العقل" يخطو خطوة تمثيلية محض، ثم خطوة استنباطية صرفة؛ بل الفاعلية عمليات مسترسلة ومندمجة ومترابطة بنِسَب معينة، يمتزج فيها التمثيل، بصيغ مختلفة، والاستنباط، بأوجه متنوعة. وحتى أنشطة التخمين والاختبار والتمحيص، بما ترمي

(61) مفردة "النسبة" (λογοζ)تعني أيضا العقل والعلاقة ...، ومنها مفردة التمثيل (αναλογια) وتعني التساوي في النسبة أو التشابه في العلاقة أو التماثل؛ والتعقّل التمثيلي هو الفكر المنشئ/الكاشف عن التماثلات.

إليه من دعم لفرضية ودحض لفرضية منافسة، لا تخرج عن هذا الدمج. بل إن الدعم لا يتمّ في لحظة واحدة حاسمة؛ إذ الحسم يجري عبر مراحل من التدقيق وإعادة تكوين الفرضية، ويظل تقريبياً؛ كما أن الدحض لا يعني ضربة قاضية ضد فرضية معيّنة، لأن هذه قد تعود في حلّة جديدة وبقرائن جديدة عند منعطف ما في تطوّر الفكر العلمي نفسه.

وبما أن المعارف في كل مستويات دقّتها تقبل أن يُعاد سبكُها، من خلال تغيير لغة البناء والصياغة، فإن الترابط بين الآليات العقلية المختلفة يتخذ شكل جدلية خلاقة يندمج فيها التمثيل والاستنباط بدرجات مختلفة. والعقل يشتغل بالتداعيات والصور والأمثلة والعلامات، لكنه يربط فيما بين منشآته المفهومية، ويرتّبها في تسلسل معيّن، وينظمها لكي لا تتناقض مكوّناتُها، ويسند بعض دعاواه على أخرى، لكي يتضح أيّ حكم ينتج عن أيّ حكم آخر. أي أن الأبنية المفهومية تنتظم في سلسلة من المقدمات والنتائج، بينها علاقات من مستويات متنوعة من اللزوم.

وتاريخ المعارف يبيّن أن الخصوبة الفكرية، في العلم وفي غيره، حصيلة دينامية تؤلف بين آليات متداخلة، يمثل برهان الخلف والسبر والتقسيم وبعض قواعد أرسطو والرواقيين والإثبات والإبطال نواتَها الفاعلة الأساسية؛ وهذه العمليات تأليف مثمر للتمثيل والاستنباط بدرجات مختلفة. وأغلب العلماء الذين شاركوا في تكوين صرح العلم، عبر المراحل المختلفة، هم الذين يزاوجون بين التمثيل والاستنباط في اقتراح الفرضيات وفحصها وتهذيبها وتنقيحها. فالاستنباط، وهو قلب التعقّل العلمي، يشتغل في نسيج من التماثلات العلاقية التي ينشئها العقل تمثيلياً.

# الحجاج والمعنى الحجاجي

أبو بكر العزاوي
كلية الآداب – بني ملال

## 1 - مفهوم الحجاج

نظرية الحجاج في اللغة تتعارض مع كثيرة من النظريات والتصورات الحجاجية الكلاسيكية التي تعد الحجاج منتمياً إلى البلاغة الكلاسيكية (أرسطو) أو البلاغة الحديثة (برلمان،أولبريخت تيتيكا، ميشال ميير.. ) أو منتمياً إلى المنطق الطبيعي (جان بليز غريز...)

إن هذه النظرية التي وضع أسسها اللغوي الفرنسي أزفالد ديكرو (O.Ducrot) منذ سنة 1973 نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، ثم إنها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤداها : «أننا نتكلم عامة بقصد التأثير».

هذه النظرية تريد أن تبين أن اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية (Intrinsèque) وظيفة حجاجية، وبعبارة أخرى، هناك مؤشرات عديدة لهذه الوظيفة في بنية الأقوال نفسها.

ولأخذ فكرة واضحة عن مفهوم "الحجاج" (Argumentation) ينبغي مقارنته بمفهوم البرهنة (Démonstration) أو الاستدلال المنطقي. فالخطاب الطبيعي ليس خطاباً برهانياً بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو لا يقدم براهين وأدلة منطقية، ولا يقوم على مبادئ الاستنتاج المنطقي[1]. فلفظة "الحجاج" لا تعني البرهنة على صدق إثبات

(1) أنظر بخصوص التمييز بين الحجاج والبرهنة أزفالد ديكرو وجان بليز غريز وبرلمان وغيرهم.

ما، أو إظهار الطابع الصحيح (Valide) لاستدلال ما من وجهة نظر منطقية. ويمكن التمثيل لكل من البرهنة والحجاج بالمثالين التاليين:

- كل اللغويين علماء.

زيد لغوي

إذن زيد عالم

- انخفض ميزان الحرارة

إذن سينزل المطر.

يتعلق الأمر في المثال الأول ببرهنة أو بقياس منطقي (Syllogisme)، أما في المثال الثاني، فإنه لا يعدو أن يكون حجاجاً أو استدلالاً طبيعياً غير برهاني.

واستنتاج أن زيداً عالم، في المثال الأول حتمي وضروري لأسباب منطقية، أما استنتاج نزول المطر في المثال الآخر فهو يقوم على معرفة العالم، وعلى معنى الشطر الأول من الجملة، وهو استنتاج احتمالي.

لقد انبثقت نظرية الحجاج في اللغة من داخل نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أسسها أوستين وسورل، وقد قام ديكرو بتطوير أفكار وآراء أوستين بالخصوص، واقترح، في هذا الإطار، إضافة فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج. وبما أن نظرية الفعل اللغوي عند اوستين وسورل قد واجهتها صعوبات عديدة (عدم كفاية التصنيفات المقترحة للأفعال اللغوية مثلا)، فقد قام ديكرو بإعادة تعريف مفهوم التكليم أو الانجاز (L'illocutoire)، مع التشبث دائماً بفكرة الطابع العرفي (conventionnel) للغة. وهو يعرفه بأنه فعل لغوي موجه إلى إحداث تحويلات ذات طبيعة قانونية، أي مجموعة من الحقوق والواجبات. ففعل الحجاج يفرض على المخاطب نمطاً معيناً من النتائج باعتباره الاتجاه الوحيد الذي يمكن أن يسير فيه الحوار. والقيمة الحجاجية لقول ما هي نوع من الإلزام يتعلق بالطريقة التي ينبغي أن يسلكها الخطاب بخصوص تناميه واستمراره[2].

(2) ديكرو : Dire et ne pas dire 1980، ص 286.

ونشير بهذا الخصوص إلى أن فكرة القيمة القانونية- التي تقدم قولاً ما باعتباره له سلطة معينة- مرتبطة، بشكل وثيق جداً، بالفرضية التي ترى أن معنى القول هو وصف لقوليته. ولذلك فإن العلاقات الشرعية القانونية (الحقوق والواجبات) محصورة في المجال الخطابي الذي يتموقع فيه المتكلم والمخاطب.

إن الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أخرى، يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنج منها. إن كون اللغة لها وظيفة حجاجية يعني أن التسلسلات الخطابية محددة، لا بواسطة الوقائع (Les faits) المعبر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنها محددة أيضاً وأساساً بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغوية التي تم توظيفها وتشغيلها.

ومن هنا وجب التمييز بين الاستدلال (Raisonnement) والحجاج (Argumentation) لأنهما ينتميان إلى نظامين مختلفين، نظام ما نسميه عادة ب "المنطق". ونظام الخطاب. إن استدلالاً ما (القياس الحملي أو الشرطي مثلاً) لا يشكل خطاباً بالمعنى القوي الذي يعطيه ديكرو لهذا المصطلح.

فالأقوال التي يتكون منها استدلال ما، مستقلة، بعضها عن بعض، بحيث أن كل قول منها يعبر عن قضية ما، أي يصف حالة ما، أو وضعاً، من أوضاع العالم، باعتباره وضعاً واقعياً أو متخيلاً. ولهذا فإن تسلسل الأقوال في الاستدلال ليس مؤسساً على الأقوال نفسها، ولكنه مؤسس على القضايا المتضمنة فيها، أي على ما تقوله أو تفترضه بشأن العالم(3).

أما الحجاج فهو مؤسس على بنية الأقوال اللغوية، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب.

ونوضح هذا بالأمثلة التالية:

- أنا متعب، إذن أنا بحاجة إلى الراحة.

(3) ديكرو : Les échelles argumentatives 1980، ص : 10-11.

- الجو جميل، لنذهب إلى النزهة.

- الساعة تشير إلى الثامنة، لنسرع.

- عليك أن تجتهد لتنجح.

إذا نظرنا في هذه الجمل، فسنجد أنها تتكون من حجج ونتائج، والحجة يتم تقديمها لتؤدي إلى نتيجة معينة. فالتعب، مثلاً، في الجملة الأولى، يستدعي الراحة ويقنع النفس أو الغير بضرورتها. فالتعب دليل وحجة على أن الشخص المعني بالأمر بحاجة إلى أن يرتاح ويستريح، ونقول الشيء نفسه عن الأمثلة الأخرى، فجمال الجو يدعو ويدفع إلى التنزه، ويعتمده المتكلم لإقناع مخاطبه بضرورة الخروج إلى التنزه، أو بالذهاب إلى شاطئ البحر أو إلى حديقة عمومية للتجول فيها من أجل الترويح عن النفس والاستمتاع بجمال الطبيعة. فالمتكلم يقدم هذا العنصر باعتباره حجة ودليلاً لصالح النتيجة المقصودة.

ونشير إلى أن مفاهيم الحجة والنتيجة كانت، في التصور السابق الذي نجده عنده ديكرو، وخاصة في كتابه **السلميات الحجاجية** عبارة عن أقوال، أما في التصور الذي نجده في أعماله الأخيرة، فإن هذه المفاهيم أعطيت لها دلالة واسعة ومجردة، فالحجة، حسب هذا التصور الجديد، عبارة عن عنصر دلالي يقدمه المتكلم لصالح عنصر دلالي آخر، والحجة قد ترد في هذا الإطار على شكل قول أو فقرة أو نص، أو قد تكون مشهداً طبيعياً أو سلوكاً غير لفظي إلى غير ذلك.

والحجة قد تكون ظاهرة أو مضمرة بحسب السياق، والشيء نفسه بالنسبة للنتيجة والرابط الحجاجي الذي يربط بينهما. ويمكن أن نبين هذا على الشكل التالي:

- أنا متعب، إذن أنا بحاجة إلى الراحة.

- أنا متعب، أنا بحاجة إلى الراحة.

- أنا متعب.

- أنا بحاجة إلى الراحة.

فإذا قارنا بين هذه الأقوال، فسنجد أنه تم التصريح بالحجة والرابط والنتيجة في المثال الأول، وتم التصريح بالحجة والنتيجة وأضمر الرابط في المثال الثاني. أما المثال

الثالث فلم يصرح فيه إلا بالحجة، والنتيجة مضمرة يتم استنتاجها من السياق، ونجد عكس ذلك في المثال الرابع، حيث ذكرت النتيجة وأضمرت الحجة. وتتسم الحجج اللغوية بعده سمات، نذكر بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر:

أ - إنها سياقية : فالعنصر الدلالي الذي يقدمه المتكلم باعتباره يؤدي إلى عنصر دلالي آخر، فإن السياق هو الذي يصيره حجة، وهو الذي يمنحه طبيعته الحجاجية، ثم إن العبارة الواحدة، قد تكون حجة أو نتيجة، أو قد تكون غير ذلك بحسب السياق.

ب- إنها نسبية : فلكل حجة قوة حجاجية معينة، فقد يقدم المتكلم حجة ما لصالح نتيجة معينة، ويقدم خصمه حجة مضادة أقوى بكثير منها، وبعبارة أخرى هناك الحجج القوية والحجج الضعيفة والحجج الأوهى والأضعف.

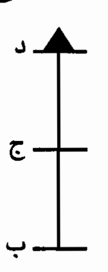
ج- إنها قابلة للإبطال : وعلى العموم، فإن الحجاج اللغوي نسبي ومرن وتدريجي وسياقي بخلاف البرهان المنطقي والرياضي الذي هو مطلق وحتمي.

والعلاقة التي تربط بين الحجة والنتيجة هي التي تدعى "العلاقة الحجاجية"، وهي تختلف، بشكل جذري عن علاقة الاستلزام أو الاستنتاج المنطقي. ويمكن أن نرمز لها على الشكل التالي:

ح ——————— ن

## 2 - السلم الحجاجي

السلم الحجاجي هو علاقة ترتيبية للحجج يمكن أن نرمز لها كالتالي:




ن = النتيجة

"ب" و"ج" و"د" : حجج وأدلة تخدم النتيجة "ن".

فعندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما، علاقة ترتيبية معينة، فإن هذه الحجج تنتمي إذاك إلى نفس السلم الحجاجي فالسلم الحجاجي(4) هو فئة حجاجية موجهة. ويتسم السلم الحجاجي بالسمتين الآتيتين :

أ- كل قول يرد في درجة ما من السلم، يكون القول الذي يعلوه دليلاً أقوى منه بالنسبة ل "ن".

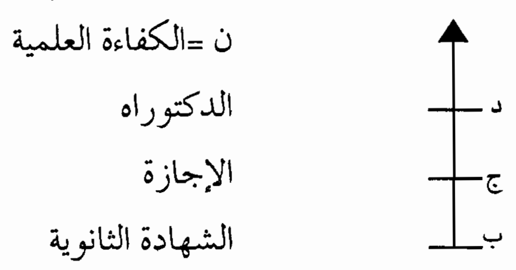
ب- إذا كان القول "ب" يؤدي إلى النتيجة "ن"، فهذا يستلزم أن "ج" أو "د" الذي يعلوه درجة يؤدي إليها، والعكس غير صحيح، فإذا أخذنا الأقوال الآتية:

1 – حصل زيد على الشهادة الثانوية.

2 – حصل زيد على شهادة الإجازة

3 – حصل زيد على شهادة الدكتوراه.

فهذه الجمل تتضمن حججاً تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية، وتنتمي كذلك إلى نفس السلم الحجاجي، فكلها تؤدي إلى نتيجة مضمرة من قبيل "كفاءة زيد" أو "مكانته العلمية". ولكن القول الأخير هو الذي سيرد في أعلى درجات السلم الحجاجي، وحصول زيد على الدكتوراه هو بالتالي أقوى دليل على مقدرة زيد وعلى مكانته العلمية. ويمكن الترميز لهذا السلم كما يلي :




**قوانين السلم الحجاجي**

وأهم هذه القوانين ثلاثة :

1 – قانون النفي : إذا كان قول ما "أ" مستخدماً من قبل متكلم ما ليخدم نتيجة معينة، فإن نفيه (أي – أ) سيكون حجة لصالح النتيجة المضادة(5) وبعبارة أخرى،

(4) ديكرو : المصدر السابق، ص . 18.

(5) نفسه، ص 27.

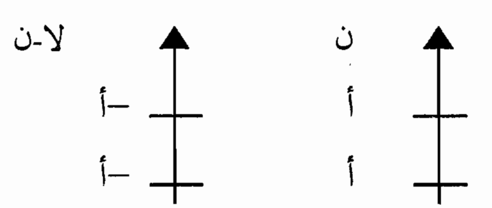
فإذا كان "ا" ينتمي إلى الفئة الحجاجية المحددة بواسطة "ن"، فإن "أ" ينتمي إلى الفئة الحجاجية المحددة بواسطة "لا-ن". ويمكن أن نمثل لهذا بالمثالين التاليين:

- زيد مجتهد، لقد نجح في الامتحان

- زيد ليس مجتهداً، إنه لم ينجح في الامتحان.

فإذا قبلنا الحجاج الوارد في المثال الأول، وجب أن نقبل كذلك الحجاج الوارد في المثال الثاني.

2 – قانون القلب : يرتبط هذا القانون أيضاً بالنفي، ويعد تتميماً للقانون السابق. ومفاد هذا القانون، أن السلم الحجاجي للأقوال المنفية هو عكس سلم الأقوال الاثباتية، وبعبارة أخرى، إذا كان (أ) أقوى من (أ)بالقياس إلى النتيجة "ن"، فإن (–أ)هو أقوى من (–أ) بالقياس إلى "لا-ن". ويمكن التعبير عن هذه الفكرة بصيغة أخرى فنقول : إذا كانت إحدى الحجتين أقوى من الأخرى في التدليل على نتيجة معينة، فإن نقيض الحجة الثانية أقوى من نقيض الحجة الأولى في التدليل على النتيجة المضادة. ويمكن أن نرمز لهذا بواسطة السلمين الحجاجيين التاليين : (6)




ولنوضح هذا بالمثالين التاليين :

- حصل زيد على الماجستير، وحتى الدكتوراه

- لم يحصل زيد على الدكتوراه، بل لم يحصل على الماجستير.

فحصول زيد على الدكتوراه أقوى دليل على مكانته العلمية من حصوله على الماجيستير في حين أن عدم حصوله على الماجستير هو الحجة الأقوى على عدم كفاءته من عدم حصوله على شهادة الدكتوراه.

(6) نفسه.

وهذا يفسر لنا أيضاً لحن الجملتين التاليتين، أو شذوذهما وغرابتهما على الأقل:

* - حصل زيد على الدكتوراه، بل حصل على الماجستير

* - لم يحصل زيد على الماجستير، بل لم يحصل على الدكتوراه.

3 — قانون الخفض: يوضح قانون الخفض(Loi d'abaissement) الفكرة التي ترى أن النفي اللغوي الوصفي يكون مساوياً للعبارة : "moins que" فعندما نستعمل جملاً من قبيل :

- الجو ليس بارداً.

- لم يحضر كثير من الأصدقاء إلى الحفل.

فنحن نستبعد التأويلات التي ترى أن البرد قارس وشديد (المثال الثاني) أو أن الأصدقاء كلهم حضروا إلى الحفل المثال الثاني. وسيؤول القول الأول على الشكل التالي:

- إذا لم يكن الجو بارداً، فهو دافئ أو حار.

وسيؤول القول الثاني كما يلي :

- لم يحضر إلا القليل منهم إلى الحفل

وتتجلى صعوبة صياغة هذه الوقائع، في أن الخفض الذي ينتج عن النفي لا يتموقع في السلم الحجاجي، ولا يتموقع أيضاً في سلمية تدرجية موضوعية يمكن تعريفها بواسطة معايير فيزيائية. فلا تندرج الأقوال الإثباتية (من نمط "الجو بارد") والأقوال المنفية (من نمط "الجو ليس بارداً") في نفس الفئة الحجاجية ولا في نفس السلم الحجاجي. ومع ذلك فقد اقترح أحمد المناطقة المعاصرين صياغة تقريبية لهذا القانون نوردها كما يلي : "إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم، فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها"(7).

ويرتبط بمفهوم السلم الحجاجي مفهوم آخر هو مفهوم الوجهة أو الاتجاه الحجاجي (L'orientation argumentative) ويعني هذا المفهوم أنه إذا كان قول ما

---

(7) طه عبد الرحمن : **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، 1987، ص : 105.

يمكن من إنشاء فعل حجاجي، فإن القيمة الحجاجية لهذا القول يتم تحديدها بواسطة الاتجاه الحجاجي، وهذا الأخير قد يكون صريحاً أو مضمراً، فإذا كان القول أو الخطاب معلماً (marqué)، أي مشتملاً على بعض الروابط والعوامل الحجاجية، فإن هذه الأدوات والروابط تكون متضمنة لمجموعة من الإشارات والتعليمات (instructions) التي تتعلق بالطريقة التي يتم بها توجيه القول أو الخطاب. أما في حالة كون القول غير معلم، فإن التعليمات المحددة للاتجاه الحجاجي تستنتج إذاك من الألفاظ والمفردات بالإضافة إلى السياق التداولي والخطابي العام.

### 3 - الروابط والعوامل الحجاجية

لما كانت للغة وظيفة حجاجية، وكانت التسلسلات الخطابية محددة بواسطة بنية الأقوال اللغوية وبواسطة العناصر والمواد التي تم تشغيلها، فقد اشتملت اللغات الطبيعية على مؤشرات لغوية خاصة بالحجاج. فاللغة العربية، مثلاً، تشتمل على عدد كبير من الروابط والعوامل الحجاجية التي لا يمكن تعريفها إلا بالإحالة على قيمتها الحجاجية، نذكر من هذه الأدوات: لكن، بل، إذن، حتى، لاسيما، إذ، لأن، بما أن، مع ذلك، ربما، تقريباً، إنما، ما ... إلا...إلخ.

إن هذه الأدوات هي التي دفعت ديكرو وأنسكومبر إلى رفض نموذج شارل موريس والدفاع عن فرضية التداوليات المندمجة (La pragmatique intégrée). وترتبط القيمة الحجاجية لقول ما بالنتيجة التي يمكن أن يؤدي إليها، أي بتتمته الممكنة والمحتملة، ولا ترتبط بتاتاً بالمعلومات التي يتضمنها.

لقد اقترح ديكرو وصفاً حجاجياً جديداً لهذه الروابط والأدوات باعتباره بديلاً للوصف التقليدي. فإذا كان هذا الأخير يصف الأداة "puisque" بأنها تشير إلى أن "ب" يستلزم "أ" فقط، ويصف "Mais" بأنها تشير إلى التعارض القائم بين القضايا التي تربط بينها، فإن الوصف الحجاجي لهذين الرابطين هو كالتالي: يسلم المخاطب ب "ب"، وبالإحالة على استلزام "ب" ل "أ"، فإن عليه أن يقبل "أ" وبالنسبة ل "لكن / Mais" تميل إلى أن تستنتج من "أ" نتيجة ما، لا ينبغي القيام بذلك، لأن "ب"، وهي صحيحة مثل "أ"، تقترح النتيجة المضادة". أما بالنسبة ل "حتى" "Même" فليس دورها منحصراً في أن تضيف إلى المعلومة (جاء زيد) في القول (حتى زيد جاء) معلومة

أخرى (مجيء زيد غير متوقع)، بل إن دور هذا الرابط يتمثل في إدراج حجة جديدة، أقوى من الحجة المذكورة قبله، والحجتان تخدمان نتيجة واحدة لكن بدرجات متفاوتة من حيث القوة الحجاجية[8].

وينبغي أن نميز بين صنفين من المؤشرات والأدوات الحجاجية: الروابط الحجاجية(Les connecteurs) والعوامل الحجاجية (Les opérateurs) فالروابط تربط بين قولين، أو بين حجتين على الأصح (أو أكثر)، وتسند لكل قول دوراً محدداً داخل الإستراتيجية الحجاجية العامة. ويمكن التمثيل للروابط بالأدوات التالية: بل، لكن، حتى، لاسيما، إذن، لأن، بما أن، إذ... إلخ.

أما العوامل الحجاجية، فهي لا تربط بين متغيرات حجاجية (أي بين حجة ونتيجة أو بين مجموعة حجج)، ولكنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما. وتضم مقولة العوامل أدوات من قبيل: ربما، تقريباً، كاد، قليلاً، كثيراً، ما... إلا، وجل أدوات القصر.

وقد أدرج ديكرو مفهوم العامل الحجاجي، لأول مرة في مقاله المعنون ب : "Note sur l'argumentation et l'acte d'argumenter" المنشور سنة 1982، ثم فصل فيه القول بعد ذلك في مقاله المنشور سنة 1983، والذي يحمل عنوان (Opérateurs argumentatifs et vise argumentative).

ولنوضح مفهوم العامل الحجاجي بشكل أكثر، ندرس المثالين الآتيين:

- الساعة تشير إلى الثامنة.

- لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة.

فعندما أدخلنا على المثال الأول أداة القصر "لا... إلا"، وهي عامل حجاجي، لم ينتج عن ذلك أي اختلاف بين المثالين بخصوص القيمة الإخبارية أو المحتوى الإعلامي، ولكن الذي تأثر بهذا التعديل هو القيمة الحجاجية للقول، أي الإمكانات الحجاجية التي يتيحها. فإذا أخذنا القولين التاليين:

- الساعة تشير إلى الثامنة، أسرع.

(8) ديكرو : **السلميات الحجاجية**، ص : 15-16.

- لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة، أسرع.

فسنلاحظ أن القول الأول سليم ومقبول تماماً، أما القول الثاني فيبدو غريباً، ويتطلب سياقاً خاصاً وأكثر تعقيداً حتى نستطيع تأويله، وبعبارة أخرى، فهو يتطلب مساراً تأويلياً مختلفاً.

وإذا عدنا إلى المثال السابق (الساعة تشير إلى الثامنة)، فسنجد أن له إمكانات حجاجية كثيرة، فقد يخدم هذا القول نتائج من قبيل : الدعوة إلى الإسراع، التأخر والاستبطاء، هناك متسع من الوقت، موعد الأخبار... إلخ وبعبارة أخرى، فهو يخدم نتيجة من قبيل :" أسرع"، كما يخدم النتيجة المضادة لها " :لا تسرع"، لكن عندما أدخلنا عليه العامل الحجاجي " :لا... إلا"، فإن إمكاناته الحجاجية تقلصت، وأصبح الاستنتاج العادي والممكن هو :

"لا تشير الساعة إلا إلى الثامنة، لا داعي للإسراع".

أما الرابط الحجاجي (حروف العطف، الظروف...) فهو يربط بين وحدتين دلاليتين (أو أكثر)، في إطار إستراتيجية حجاجية واحدة، وهذا في إطار الصيغة الجديدة للنظرية الحجاجية، أما في التصور السابق، فقد كنا نقول إنه يربط بين قولين (أو أكثر)، وقد تم التخلي عن هذا التصور لأن ظاهرة الربط معقدة، ولأن الربط بين الأقوال ليس إلا حالة خاصة، فقد يربط الرابط بين قولين، وقد يربط بين عناصر غير متجانسة، كأن يربط مثلاً بين قول وقولية (Une énonciation)، أو بين قول وسلوك غير كلامي، إلى غير ذلك من الحالات الممكنة.

فإذا أخذنا المثال التالي:

- زيد مجتهد، إذن سينجح في الامتحان.

فسنجد أنه يشتمل على حجة هي (زيد مجتهد) ونتيجة مستنتجة منها (سينجح)، وهناك الرابط (إذن) الذي يربط بينهما.

ونميز بين أنماط عديدة من الروابط :

أ- الروابط المدرجة للحجج (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأن...) والروابط المدرجة للنتائج. (إذن، لهذا، وبالتالي...)

ب- الروابط التي تدرج حججاً قوية (حتى، بل، لكن، لاسيما...) والروابط التي تدرج حججاً ضعيفة.

ج- روابط التعارض الحجاجي (بل، لكن، مع ذلك...) وروابط التساوق الحجاجي (حتى، لاسيما...)

## 4 - المبادئ الحجاجية

وجود الروابط والعوامل الحجاجية لا يكفي لضمان سلامة العملية الحجاجية، ولا يكفي أيضاً لقيام العلاقة الحجاجية، بل لابد من ضامن يضمن الربط بين الحجة والنتيجة، هذا الضامن هو ما يعرف بالمبادئ الحجاجية (Les topoi)، وهي تقابل مسلمات الاستنتاج المنطقي في المنطق الصوري أو الرياضي، هذه المبادئ هي قواعد عامة تجعل حجاجاً خاصاً ما ممكناً، ولها خصائص عديدة، نذكر منها ما يلي[9]:

أ- إنها مجموعة من المعتقدات والأفكار المشتركة بين الأفراد داخل مجموعة بشرية معينة.

ب- **العمومية:** فهي تصلح لعدد كبير من السياقات المختلفة والمتنوعة.

ج- **التدرجية** : (La gradualité) إنها تقيم علاقة بين محمولين تدرجيين أو بين سلمين حجاجيين (العمل- النجاح) مثلاً.

د- **النسبية** : فإلى جانب السياقات التي يتم فيها تشغيل مبدأ حجاجي ما، هناك إمكان إبطاله ورفض تطبيقه باعتباره غير وارد وغير ملائم للسياق المقصود، أو يتم إبطاله باعتماد مبدأ حجاجي آخر مناقض له. فالعمل يؤدي إلى النجاح، ولكنه قد يؤدي إلى الفشل في سياق آخر إذا زاد عن الحد المطلوب، وإذا نظر إليه على أنه تعب وإرهاق وإهدار للطاقة.

وإذا نظرنا في المثالين التاليين:

- أنا متعب، إذن أنا بحاجة إلى الراحة.

---

(9) أنظر مقالي ديكرو : "**العوامل الحجاجية والقصد الحجاجي**" و"**الحجاج والمبادئ الحجاجية**" (1987).

- سينجح زيد لأنه مجتهد.

فسنقول إن المبدأ الحجاجي (topoi) الموظف في الجملة الأولى هو :

- بقدر تعب الإنسان، تكون حاجته إلى الراحة.

ويمكن أن يصاغ هذا المبدأ صياغات تعبيرية أخرى.

- كلما كان الإنسان متعباً، كان بحاجة إلى الراحة.

- يكون الإنسان بحاجة إلى الراحة، بمقدار ما يكون متعباً.

ونشير إلى أن اللغوي السويسري آلان براندوني (A.Berrendonner) صاغ هذه المبادئ صياغة استلزامية على الشكل التالي :"إذا فإن ب"(10) لكن ديكرو انتقد هذه الصياغة، واقترح صياغة أخرى ذات طابع تدرجي، وذلك باعتماد قيمتي "زائد"(+) و"ناقص" (-)، بحيث عبر عنها بهذا الشكل :

(+) il fait beau (+) la promenade est agréable

ونحن ترجمناها على النحو التالي:

- بقدر ما يكون الجو جميلاً، تكون النزهة محبذة.

ويشتمل المثال الآخر على مبدأ حجاجي من قبيل: (الاجتهاد يؤدي إلى النجاح) أو (تكون فرص نجاح الإنسان بقدر عمله واجتهاده).

إذن فالمبادئ الحجاجية هي مجموعة من المسلمات والأفكار والمعتقدات المشتركة بين أفراد مجموعة لغوية وبشرية معينة، والكل يسلم بصدقها وصحتها، فالكل يعتقد أن العمل يؤدي إلى النجاح، وأن التعب يستدعي الراحة، وأن الصدق والكرم والشجاعة من القيم النبيلة والمحببة لدى الجميع، والتي تجعل المتصف بها في أعلى المراتب الاجتماعية، والكل يقبل أيضاً أن انخفاض ميزان الحرارة يجعل سقوط المطر محتملاً، وبعض هذه المبادئ يرتبط بمجال القيم والأخلاق، وبعضها الآخر يرتبط بالطبيعة ومعرفة العالم.

---

(10) براندوني : (1983) : *C.L.F* Connecteurs pragmatiques et anaphore العدد : 1983/5.

وإذا كانت المبادئ الحجاجية ترتبط بالاديولوجيات الجماعية، فإنه من الممكن أن ينطلق استدلالان من نفس المقدمات، وأن يعتمدا نفس الروابط والعوامل، ومع ذلك يصلان إلى نتائج مختلفة، بل متضادة. ولن يفسر هذا إلا باعتماد مبادئ حجاجية تنتمي إلى إديولوجيات متعارضة، لكن إلى جانب هذه المبادئ المحلية (topoi locaux) المرتبطة بإديولوجيات الأفراد داخل المجموعة البشرية الواحدة، هناك مبادئ أخرى أعم، وهي مشتركة بين جميع أفراد المجموعة اللغوية، ومؤشر لها داخل اللغة.

**1-5 - الحجاج والنظريات الدلالية:**

تتعارض نظرية الحجاج في اللغة مع بعض النظريات أو الاتجاهات السائدة في الدلالة من أهمها:

أ- **التيار الوصفي** : (Descriptivisme) ويذهب متبنو هذا الاتجاه أو هذا الموقف إلى أن كل قول إثباتي هو تمثيل ووصف للواقع، وغالباً ما يستعملون مصطلحات ومفاهيم ذات أساس صدقي ((Véríconditionnel)، وتتمثل الفرضية الأساسية لهؤلاء الوصفيين من أمثال P.T/Geach، في اعتبار المعنى الوصفي التمثيلي، الصدقي...) معنى أولا، واعتبار المعنى الإنجازي والتكليمي معنىً ثانوياً وهامشياً.

وتتمثل الصورة القصوى لهذا التصور فيما يعرف ب "الدلالة المنطقية" أو "الدلالة الصورية"، التي ترى أن دلاليات اللغة الطبيعية ينبغي أن تتضمن مفهوم "الصدق" "Vérité". ومن رواد هذا الإتجاه نذكر ألفرد تارسكي A. Tarski ولويس D.Lewis ونجد هذا التصور أيضاً في كثير من النظريات اللغوية: اللسانيات الديكارتية، نحو بوروريال، فلسفة اللغة العادية (وخاصة أعمال سورل)، الفرضية الإنجازية، ... إلخ.

ب- **التيار اللاوصفي** : (L'ascriptivisme) ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن عدداً كبيراً من الأقوال الإثباتية الإخبارية ليست إثباتات حقيقية، وأنها تمكن من إنجاز أفعال لغوية. ويمكن أن نورد من هذه الأقوال ما يلي:

- زيد إنسان طيب.

- هـذا الفندق ممتـاز.

- هـذا الفعـل إرادي.

فهذه النظرية تعتبر أن صفات من قبيل : "طيب"، "ممتاز"، "جميل"، "إرادي..." إلخ لا تتضمن أي خاصية، إنما هي ألفاظ تصلح أساساً لتحقيق وإنجاز أفعال لغوية. وهكذا فإن التلفظ بالعبارة: "زيد إنسان طيب" معناه إنجاز فعل التزكية بخصوص زيد[11].

ولإعادة صياغة الموقف اللاوصفي داخل النظرية الحجاجية، نقول إن التلفظ بالمثال (زيد إنسان طيب) معناه تقديم حجة لصالح نتيجة معينة من قبيل: "هو الشخص المناسب" أو "يمكن اتخاذه صديقاً" أو "ينبغي اختياره" إلى غير ذلك من النتائج الممكنة، والدليل على ذلك هو أننا ونحن عاجزون عن تحديد "الطيبوبة" وتعيين طبيعتها وخصائصها وما الذي نقصده بهذه الكلمة - نعرف جيداً كيف نستعمل عبارات من هذا القبيل، ونعرف بالتالي النتائج التي يمكن أن تؤدي إليها، والنتائج التي لا تنسجم معها. وبعبارة أخرى، يمكن أن نقول:

- زيـد إنسان طيب، يمكن أن نتخذه صديقاً.

- زيـد إنسان طيب، يمكن الاعتماد عليه.

ولا يمكـن أن نقـول :

* زيد إنسان طيب، لا يمكن اتخاذه صديقاً.

ويذهب ديكرو إلى أن ثلاثة أرباع كلمات اللغة العادية لها هذا الوضع : لا نعرف بتاتاً معناها ودلالتها، ولكننا نستعملها بشكل جيد، ونعرف وجهتها الحجاجية.

ونشير إلى أن التصور الذي نجده عند أوستين للغة قريب من الموقف اللاوصفي، وخاصة عندما يتحدث عن "الخداع الوصفي" .(l'illusion descriptive)

(11) O. Ducrot "Quand le langage ordinaire se donne comme langage scientifique in P. Quellet (ed) : les Discours du savoir p : 127. 1986

### ج- الحجاجية الضعيفة

نجد هذا التصور عند بعض اللسانيين من أمثال جيل فوكونيي (G.Fauconnier) وهنين نولكه (H.Nolke) وبنوادوكورنوليي (B.de Cornulier) وروبير مارتان (R.Martin) وغيرهم[12]. ويتعلق الأمر هنا بمعالجة لسانية للحجاج مثلما هو الشأن عند أصحاب الحجاجية القوية (ديكرو، أنسكومبر،...). لكن هؤلاء اللغويين يرفضون إدراج الحجاج ضمن ميكانزمات اللغة ويرفضون اعتباره من الأوليات اللغوية والدلالية، فجيل فوكونيي، مثلاً يرفض اعتبار مفهوم السلم الحجاجي الذي اقترحه ديكرو من العناصر الأولية (un primitif) في النظرية الدلالية، وبالنسبة إليه، لا مجال لاستدعاء هذا المفهوم لتفسير التوزيعات الدلالية والنحوية لعدد كبير من الظواهر اللغوية مثل التسوير والاستقطاب (polarité) وغيرهما. ونجد نفس الموقف عند لغوي آخر هو روبير مارتان الذي يقلل من دور المؤشرات الحجاجية مفترضاً أنها ليست إلا رموزاً وعلامات للحجج.

### 2-5 – المعنى الحجاجي والمعنى الإخباري

قبل التمييز بين هذين النمطين من المعنى، نشير إلى أن اللغويين قد خصصوا بحوثاً ودراسات عديدة للمعنى، وحاولوا تحديد طبيعته ومجاله، وطرحوا أسئلة عديدة في هذا السياق من قبيل؟ ما هو المعنى؟ وما هي طبيعته؟ وما مجاله؟ وهل هناك نمط واحد من المعنى أم هناك أنماط عديدة؟ وما خصائص كل نمط؟ وكان أن توصلوا إلى التمييز بين أنماط عديدة من المعنى الظاهر نذكر منها المعنى الحرفي، المعنى البنيوي، المعنى المعجمي، المحتوى القضوي، المحتوى الإخباري الإعلامي... إلخ، وأنماط من المعنى الضمني مثل: الاقتضاء، الاستلزام الدلالي، التضمين، الاستلزام الحواري، القيمة الحجاجية أو المعنى الحجاجي. وإذا كان العديد من اللغويين والفلاسفة والمناطقة منذ أفلاطون وحتى النماذج اللسانية المعاصرة يعتبرون أن وظيفة اللغة الأساسية هي الإخبار ووصف العالم، وكانت اللغة بالنسبة إليهم مجرد شفرة أو نظام من الرموز، وكانوا يرون أن الجانب الإخباري الوصفي من المعنى هو الأساسي وأن المعاني الأخرى ثانوية وهامشية، فقد كانت هناك

(12) أنظر عناوين أعمال هؤلاء اللغويين في فهرس المراجع.

محاولات، منذ القديم تسعى، للتقليل من أهمية المكون الإخباري في المعنى، وتحاول أن تبين أن جزءاً يسيراً جداً من أقوال وجمل اللغات الطبيعية له طبيعة وصفية تمثيلية.

والنظرية الحجاجية تندرج، بالطبع، ضمن هذه المحاولات، أو ضمن ما يمكن تسميته ب "الدلاليات غير الإعلامية أو غير الإخبارية" La Sémantique non informationnelle التي تعتبر المحتوى الإخباري أو المضمون الوقائعي (factuel) ثانويا بالقياس إلى المكونات الدلالية الأخرى. وهذا التيار له أصول قديمة في تاريخ اللسانيات. ويمكن أن نذكر من بين ممثليه: البلاغة العربية القديمة (الخبر والإنشاء)، اللسانيات الديكارتية، الأنحاء التقليدية الأوروبية (modus/dictum)، فلسفة اللغة عند أوستين، نظرية الأفعال اللغوية...إلخ.

وإذا كانت النظرية الحجاجية تعتبر المكونات والظواهر الحجاجية أساسية وجوهرية، فإن هذا يستلزم أنها تنظر إلى القيمة الإخبارية للقول (أي ما يقوله عن العالم) باعتبارها مكوناً ثانوياً، بل تابعاً للمكون الحجاجي الدلالي. ولبيان العلاقة القائمة بين المحتوى الإخباري للقول وقيمته الحجاجية، وبيان أهمية المعنى الحجاجي نورد المثال التالي[13].

- قرأ زيد بعض كتب ابن رشد.

- لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد.

وإذا كنا نود الحصول على معلومة بخصوص مؤلف من مؤلفات ابن رشد وأجرينا اختباراً على بعض الأشخاص، فإلى أي شخص ينبغي أن نتوجه؟ هل نتوجه إلى زيد أم إلى عمرو؟ وأيهما القادر على إفادتنا بشكل أكثر؟ إن الجواب الذي يتبادر إلى الذهن منطقياً، وبدون أي تردد، وانطلاقاً من المحتوى الإخباري للأقوال، يتمثل في التوجه إلى عمرو، فالشخص الذي نقول عنه "إنه لم يقرأ كل كتب ابن رشد" لابد وأنه قد قرأ مجموعة كبيرة منها. أما الشخص الذي قلنا : «إنه قرأ بعض كتب ابن رشد»، فلا يمكن أن يكون قد قرأ الكثير منها. ويبدو أن هذا يفند، شكلياً، ما تدعو إليه النظرية الحجاجية وتحاول البرهنة عليه، فالنسبة لمتبني هذه النظرية، فإن الاختيار ينبغي أن يقع على زيد لا على عمرو. وإذا درسنا المثالين السابقين حجاجياً، فسنجد

(13) ديكرو : السلميات الحجاجية، ص : 7-10.

أن المثال الأول موجه نحو نتيجة إيجابية من نمط (زيد يعرف ابن رشد)، أما المثال الثاني فهو موجه نحو نتيجة سلبية من قبيل : (زيد لا يعرف جيداً ابن رشد).

وفي معرض الجواب عن السؤال: لماذا كان الاختيار يقع على عمرو؟ أو في معرض الرد على هذا الاعتراض والانتقاد الموجه إلى النظرية، يقدم ديكرو أحد الأجوبة الممكنة فيقول : إنه لا ينبغي الخلط بين المعنى الحرفي للقول وقيمته القولية في مقام معين(14). فإذا تلفظنا بالمثال الثاني (لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد)، فنحن نفهم السامع أن عمراً قد قرأ مجموعة مهمة من كتب ابن رشد، ولكن ليس انطلاقاً مما يقوله القول بنفسه. وإذا كان عمرو قد قرأ كتاباً واحداً أو لم يقرأ أي كتاب من كتب ابن رشد، فإنه يمكن أن نقول عنه إذاك "لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد". ومعلوم أن الجمل المشتملة على نفي وسور كلي تكون ملتبسة، وتحتمل عدة تأويلات. فالمثال السابق يحتمل تأويلين متساويين على الأقل هما:

- لم يقرأ عمرو أي كتاب من كتب ابن رشد.
- قرأ عمرو بعض كتب ابن رشد.

باعتبار أن السور قد يكون داخل حيز النفي أو يكون خارجه. إذن فهذا المثال لا يقول أي شيء، أي انطلاقاً من معناه الحرفي ولا يقدم أي دليل على أن عمراً قارئ لكتب ابن رشد. ولهذا فإن اللساني المقتدر الذكي سيختار زيداً الذي يؤكد المثال الأول أنه قرأ كتابين على الأقل، مع عدم استبعاد أن يكون قد قرأ الكثير من كتب ابن رشد، أو ربما قرأها كلها.

ومع ذلك فإن ديكرو لا يتبنى هذا الجواب لأنه يقوم على التمييز بين معنى القول والقيمة القولية، أي بين الدلالة والتداول، فنظرية الحجاج في اللغة ترفض هذا التمييز، وترى أن معنى القول لا يمكن وصفه بتاتاً في استقلال عن المقام والوظيفة القولية، وبعبارة أخرى، فالتداول أو المقام مؤشر له في كل أجزاء المعنى.

لقد قلنا إن المثال الأول موجه نحو نتيجة إيجابية، وإن المثال الثاني يخدم نتيجة سلبية، ولنوضح ذلك، سنتبع كل قول من القولين السابقين بنتيجة ممكنة محتملة على الشكل التالي:

---

(14) نفسه.

- قرأ زيد بعض كتب ابن رشد، فهو قادر إذن على إفادتك.

- قرأ زيد بعض كتب ابن رشد، وسيمدك بالمعلومة المطلوبة.

فنحن نلاحظ أن هذا المثال متلو بنتائج إيجابية، ومن هنا كان القولان السابقان سليمان، ولو أننا أتبعناه بنتيجة سلبية، لكانت النتيجة لاحنة أو شاذة:

* قرأ زيد بعض كتب ابن رشد، إذن هو غير قادر على إفادتك.

* قرأ زيد بعض كتب ابن رشد، لن يستطيع إذن إمدادك بالمعلومة المطلوبة.

ونفعل الشيء نفسه بالنسبة للمثال الثاني، فإذا أتبعناه بنتيجة سلبية، كان القول سليماً وطبيعياً، كما يظهر لنا من خلال المثالين التاليين:

- لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد، فهو غير قادر على إفادتك.

- لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد، إذن لن يستطيع إمدادك بالمعلومة المطلوبة.

أما إذا أتبعناه بنتيجة إيجابية، كان الناتج غير سليم وغير مقبول:

* لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد، إذن هو قادر على إفادتك.

* لم يقرأ عمرو كل كتب ابن رشد، إذن يستطيع إمدادك بالمعلومة المطلوبة.

نستنتج من هذا أن تسلسل الأقوال والجمل في الخطاب لا يعتمد المعنى الإخباري أو المحتوى الإعلامي، وإنما يعتمد، بالأساس، المعنى الحجاجي أو القيمة الحجاجية للقول.

وقد لاحظنا كذلك، التعارض القائم، في الأمثلة السابقة، بين المعنى الحجاجي والمعنى الإخباري، وهذا يبين أن المكون الحجاجي أساسي في المعنى وأن المكون الإخباري ثانوي وهامشي.

فالاختبار السابق الذي أجري على الأشخاص، والذي نجم عنه وقوع الاختيار على عمرو كان مرتكزاً على المعلومات والأخبار التي تتضمنها الأقوال في استقلال عن أي خطاب. أما ما تدرسه نظرية الحجاج في اللغة فهو اشتغال الأقوال داخل خطاب ما، أي هو تسلسل الأقوال وتواليها داخل الخطاب بصورة استنتاجية، وبعبارة أخرى إنها تدرس منطق الخطاب[15].

---

(15) نفسه.

ويمكن أن نأخذ أمثلة أخرى:

- السمـاء صافيـة.

- البـرد قـارس.

- الجـو جميـل.

فعندما يتلفظ متكلم ما بالجملة الأولى (السماء صافية) مثلاً، فهل هو يخبر السامع بشيء، أي هل ينقل إليه خبراً جديداً لا يعلمه، إننا نعتقد أن المتكلم والسامع وغيرهما من الأشخاص يعلمون هذا، فالكل قد أدرك هذا، والكل لاحظ أن السماء صافية، والقول الأول إذا استعمل في خطاب ما، أي وظف من قبل متكلم ما في سياق معين، فإنه يفقد طبيعته الإخبارية وإن ظل محتفظاً بمحتواه الإعلامي أو القضوي، هذا المحتوى الذي تكون له إذاك وظيفة ثانوية. لكن المكون الدلالي الأساسي في القول والذي سيوجهه وجهة معينة، أي يحدد نمط النتيجة الممكنة، أو نمط القول الذي يمكن أن يتلوه، هو المعنى الحجاجي، وهو الذي سيسمح لنا بإنتاج المتواليات التالية:

السماء صافية، لنخرج إلى النزهة.

السماء صافية، لنتجول قليلا.

فالمتكلم عندما يتلفظ بالمثال الأول، فإنه سيقدمه باعتباره حجة لصالح نتيجة ممكنة من قبيل : "النزهة محببة" أو "الذهاب إلى الحديقة أو إلى شاطئ البحر" أو غير ذلك.

والشيء نفسه يمكن أن يقال بخصوص المثالين الآخرين. وهذا كله يبين أن المعنى الحجاجي مكون أساسي، وأنه هو الذي يحكم اشتغال الأقوال داخل الخطاب.

وسنحاول الآن أن ندرس أنماطاً من العلاقات الموجودة بين المعنى الحجاجي والمعنى الإخباري[16].

1 – هناك أقوال لا يمكن أن نستنتج قيمتها الحجاجية انطلاقاً من محتواها الإخباري. لنفرض أن "ق" قضية لها طابع إثباتي، و"ح" الحدث أو الواقعة الموصوفة

(16) أنظر بهذا الخصوص أعمال جان كلود أنسكومبر وديكرو.

داخل "ق". إن التأليف بين "ق" و"ربما"، (أي "ربما ق") يسمح، من وجهة نظر إخبارية إعلامية، بالإمكانيتين : "ح" و"لا-ح". ويمكن أن نبين هذا على الشكل التالي:

"ق" = "ح".

"ربما ق" = "ح" أو"لا-ح"

والفرق بينهما أن "ق" قضية تتضمن واقعة أو حدثاً واقعاً بالفعل، في حين أن "ربما ق" قضية تتضمن واقعة قد تحصل أولا تحصل.

ويمكن أن نوضح هذا انطلاقاً من الحوار التالي:

أ- لدي مشكل، ربما حضر، زيد للعشاء هذا المساء.

ب- إذا حضر، سنضيف صحناً، وإذا لم يحضر فليس هناك أي مشكل.

فإذا اعتمدنا المحتوى الإخباري للقول، فهناك احتمالان واردان: حضور زيد أو عدم حضوره، ولكن في الواقع، فإن النتائج الممكنة الوحيدة، التي يمكن أن نستنتجها من "ربما + ق" هي المتعلقة بتحقق "ح" وليس بتحقق أو بحصول "لا-ح":

- ضع صحناً إضافياً على المائدة، ربما حضر زيد لتناول العشاء معنا هذا المساء.

*- لا تضع صحناً إضافياً على المائدة، ربما حضر زيد لتناول العشاء معنا هذا المساء.

فإذا كان المثالان السابقان يتضمنان نفس المحتوى الإخباري (ح أو لا-ح)، فإنهما مختلفان من الناحية الحجاجية، ولهذا كان القول الأول سليماً وكان الثاني لاحناً أو غير سليم.

فمن الناحية الإخبارية، نجد أن الجملة السابقة تحتمل النتيجتين معاً، ولكنها من الناحية الحجاجية لا تقبل إلا نمطاً واحداً من النتائج، أي لا تقبل إلا النتيجة التي تسير في اتجاه تحقق الحدث أو الواقعة، ف "ربما حصل ح" تنسجم مع "حصل ح"، ولهما نفس الوجهة الحجاجية.

2 – هناك أقوال ليس لها قيمة إخبارية وصفية، ومع ذلك لها قيمة حجاجية. ومن هذا النمط الأقوال الاستفهامية التي هي من قبيل "هل ق؟" وبعبارة أخرى،

عندما يكون الاستفهام حقيقياً، فإن القول الاستفهامي لا تكون له أي قيمة إخبارية (Valeur informative) لأن المتكلم يسأل : هل حصل "ق" أم لم يحصل؟ ولا علم له بأي شيء، لكن هذا القول له قيمة حجاجية، فهو، يسلك سلوك القول المنفي (لا-ق)، وتكون له نفس الوجهة الحجاجية التي له. ولنأخذ المثال التالي:

- هل أنت حزين؟

فالمتكلم يسأل المخاطب عما إذا كان حزيناً أم لا، وسيكون الجواب بنعم أو لا، ويتعلق الأمر هنا بقول إنجازي لا يصف واقعاً خارجياً، ولا يحتمل الصدق أو الكذب، وليس له محتوى إخباري ولكن هذا النمط من الاستفهام، قد يستلزم، في بعض السياقات، تأويل القول السابق، انطلاقاً من قيمته الحجاجية، على أنه يتجه وجهة القول المنفي، فيكون إذاك مرادفاً لجمل من قبيل:

- لست حزيناً.

- لا ينبغي أن تكون حزيناً.

ويمكن أن نوضع هذا بشكل جيد بواسطة التسلسلات التالية:

- لديك مشاكل، لكن لست حزيناً.

- لديك مشاكل، لكن هل أنت حزين؟

* - لديك مشاكل، لكن هل أنت مسرور؟

ويمكن أن نقول إن المثال الثاني مرادف للمثال الأول، وأن لهما وجهة حجاجية واحدة، وأنهما يخدمان نتيجة من قبيل :" لا يمكن أن تكون حزيناً" أو "لا ينبغي أن تكون كذلك".

3 – هناك أقوال لها قيمة حجاجية هي في الواقع عكس قيمتها الإخبارية، أي أن بينهما علاقة تناقض أو تعارض.

ويتعلق الأمر هنا بالأقوال المشتملة على بعض العوامل الحجاجية opérateurs argumentatifs من قبيل: كاد، تقريباً، ما..إلا، لا..إلا، ما...إلا، لا..إلا، أو بعض الأفعال مثل : أوشك، قرب، إلى غير ذلك. لندرس الأمثلة التالية :

– لن ينتظر الضيوف كثيراً، فقد انتهيت تقريباً.

– لن ينتظر الضيوف كثيراً، فقد أوشكت على الإنتهاء.

– لابد أن ينتظر الضيوف، فأنا لم أنته إلا الآن.

فالمتوقع هو أن نحصل على نتائج مناقضة لهذه النتائج. بما أن العبارة "انتهيت تقريبا" تستلزم دلالياً "أنا لم أنته بعد"، في حين أن العبارة "لم أنته إلا الآن" تستلزم "أنني قد انتهيت" وهو ما يمكن توضيحه على الشكل التالي:

تقريبا + ق ⟵ لا-ق

لم...إلا+ ق ⟵ ق

وكان ينبغي أن تكون الأمثلة السابقة مرادفة للمثالين التاليين، أو أن تكون موجهة لخدمة نتائج مماثلة لنتائجها:

- لن ينتظر الضيوف كثيراً، فقد انتهيت

- لابد أن ينتظر الضيوف، فأنا لم أنته بعد.

فهناك تعارض إذن بين المحتوى الإخباري والقيمة الحجاجية، فالمثال الأول يستلزم، من الناحية الدلالية والإخبارية، "أنني لم أنته بعد"، ومع ذلك فهو يخدم نتيجة إيجابية من قبيل "لن ينتظر الضيوف كثيرا" أو "لن أتأخر عليهم كثيرا"، أما المثال الثالث فهو يستلزم، دلالياً وإخبارياً"، أنني قد انتهيت"، ومع ذلك، فهو موجه لخدمة نتيجة سلبية من نمط : "لابد أن ينتظر الضيوف" أو "ربما تأخرت عليهم". وهذا هو ما يفسر لحن الجملتين التاليتين:

*- لن ينتظر الضيوف كثيراً، فأنا لم أنته إلا الآن.

*- لابد أن ينتظر الضيوف، فقد انتهيت تقريباً.

هناك تناسب دلالي بين القضية الواردة في الجزء الأول من المثال والقضية الواردة في جزئه الثاني، فالعبارة "لم أنته إلا الآن" تستلزم "أنني قد انتهيت"، وهذا بدوره يستلزم أن "الضيوف لن ينتظروا كثيراً". والشيء نفسه نجده في المثال الآخر، فالعبارة "انتهيت تقريباً" تستلزم دلالياً أنني لم أنته بعد، وهذا يستلزم انتظار الضيوف.

وبالرغم من هذا التناسب الدلالي، وبالرغم كذلك من الانسجام الإخباري الإعلامي، فالجملتان السابقتان لاحنتان حجاجياً وتداولياً وخطابياً، وبعبارة أخرى، ليس هناك تناسب بين الحجة والنتيجة المقصودة. فالقول المشتمل على عامل حجاجي من قبيل : "تقريباً" أو "أوشك على..." أو "كاد.." يسلك، من الناحية الحجاجية، سلوك القول المثبت وتكون له نفس الوجهة الحجاجية التي له:

- انتهيت ———————— لن ينتظر الضيوف

- انتهيت تقريباً ————— لن ينتظر الضيوف

- أوشكت على الانتهاء ———— لن ينتظر الضيوف

أما الأقوال التي تتضمن عاملاً حجاجياً من نمط "ما.. إلا" أو "لا..إلا"، أي التي تندرج ضمن أدوات القصر مثلاً، فإنها تكون مماثلة للاقوال المنفية من حيث السلوك الحجاجي والوجهة الحجاجية. ونبين هذا على الشكل التالي:

- لم أنته بعد ———————— سينتظر الضيوف

- لم أنته إلا الآن ——————— سينتظر الضيوف

فكل الأمثلة السابقة تبين تعارض المعنى الإخباري والمعنى الحجاجي، ولكن الذي يعتمد في بناء الخطاب وتوالي الأقوال وتسلسل الجمل هو القيمة الحجاجية التي للقول، فهي التي توجه الخطاب وتحدد المسار الذي ينبغي أن يسير فيه.

## فهرس المراجع

– طه عبد الرحمان : **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 1987.

– العزاوي أبو بكر : "نحو مقاربة حجاجية للاستعارة"، **مجلة المناظرة**، الرباط العدد : 4، 1991.

- Anscombre J.c et Ducrot. O (1983) : **L'argumentation dans la langue,** Mardage, Bruxelles.

- Berrendonner, A (1983) : «Connecteurs pragmatiques et anaphore» in **C.L.F,** N : 5, 1983.

- Blanché /R (1968) : **Introduction à la logique contemporaine.** A. Colin, Paris.

- Ducrot. O (1980) : **Dire et ne pas dire,** Hermann, Paris.

- Ducrot. O (1980) : **Les échelles argumentatives,** Minuit, Paris.

- Ducrot. O (1983) : «Opérateurs Logiques et visée argumentative» in **C.L.F,** N.5, 1983.

- Ducrot. O (1986) : «Quand le langage ordinaire se donne comme langage scientifiques», in Quellet. P(ed) : **Les discours du savoir** Chicoutimi, 1986.

-Douglas N. Walton : **Informal logic. A handbook for critical argumentation.** cambridge University press, 1989.

- Geach P. t (1972) : **Logic matters,** Black Well, Oxford.

- Grize.J.B (1982) : **De la logique à l'argumentation** DROZ, Genève.

- Grize. J.B (1990) : **Logique et langage,** Ophrys, Paris.

- Grize. J.B (2002) : «Les deux faces de l'argumentation» in *L'argumentation, Preuve et persuasion,* Paris, 2002.

# في تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام
## الرسالة الجوابية للحسن البصري على رسالة عبد الملك بن مروان نموذج

**علي الإدريسي**
كلية الآداب – الرباط

**من التواصل إلى التحاجج :**

جاء على لسان الحكماء، منذ أقدم العصور، أن الإنسان مدني بالطبع؛ أي أنه كائن اجتماعي، يتواصل مع غيره وينشئ شبكة من العلاقات. وحين تنشأ هذه العلاقات بين أناس أحرار، أو بين أنداد، يحتاج كل طرف إلى عرض أفكاره، التي يتواصل بها مع غيره، عرضاً مقنعاً ؛ سواء تعلق الأمر بتنظيم تلك الأفكار وترتيبها ترتيباً منطقياً، وفق ما هو متعارف عليه بين أعضاء المجتمع، أو تعلق بالبحث عن الحجج الكافية أو الضرورية لدفع آراء الخصم وحججه. وتشترك جميع الثقافات والحضارات في اللجوء إلى استعمال الأساليب اللغوية لبناء أدلة الإقناع وتكوين الحجة المناسبة في هذه العملية التواصلية.

وفي الحضارة الإسلامية العربية أشار **لسان العرب** إلى أن الحجة، وجمعها حجج وحجاج، تعني البرهان ودفع ما به احتج الخصم. "وقيل: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة."... "وحاجَه محاجَة وحجاجا: نازعه الحجة"...."الرجل المحجاج هو الرجل الجدل"[1].

أما اصطلاحاً فقد عرَف التهانوي الحجة في **كشاف اصطلاحات الفنون** بأنها مرادفة للدليل، ثم قال: "والحجة الإلزامية هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم؛ المقصود منها إلزام الخصم وإسكاته، وهي شائعة في الكتب، والقول بعدم

(1) أنظر **لسان العرب**، لابن منظور، مادة "حجّ".

إفادتها الإلزام لعدم صدقها من نفس الأمر قول بلا دليل لا يعبأ به[2]". وجاء في **تعريفات الجرجاني** أن الحجة "ما دل على صحة الدعوى". أما المعجم الفلسفي لجميل صليبا فقد قدم تعريفا للحجاج (ARGUMENTATION) كونه" جملة من الحجج التي يؤتى بها للبرهان على رأي أو إبطاله، أو هو طريقة تقديم الحجج والاستفادة منها[3]". وقدم **معجم لالاند** معنيين لمصطلح الحجاج؛ أولهما يقوم على "سرد حجج تنزع كلها إلى الخلاصة ذاتها"، وثانيهما عبارة عن "طريقة عرض الحجج وترتيبها".

## مرجعية علم الحجاج في الفكر الإسلامي

وما يمكن استخلاصه من التعريفات الخاصة بالحجاج في مختلف الثقافات الإنسانية هو أن العملية التواصلية بين البشر بجميع أشكالها، التعارفية، أو التنافسية الناتجة عن التدافع الفكري أو المذهبي، أو الصراع بين المصالح، أو الخلاف حول السلطة، قاسم مشترك بين تلك الثقافات، وأداة منهجية، لها قواعدها وأدبياتها وحدودها الأخلاقية واللغوية، لا يمكن الاستغناء عنها في الحوار والتناظر، بل يجب الالتزام بها[4]. ولذا عُدَّ (الحجاج) علماً من أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأناً، لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة، ولا عُلم الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم[5]". وقد اشتهر المسلمون، منذ بداية أمرهم، بممارسة "علم" الحجاج و"فن" الجدل. وقد ذكر الباجي أن مؤلفه "**كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**" مستمد من الكتاب والسنة ومناظرة الصحابة[6].

وجاء ذكر التحاجج والحجة في القرآن الكريم ، بمعانيهما المختلفة، عشرين مرة، كقوله تعالى ﴿هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم﴾ (آل عمران: 66)، وكقوله:﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد

(2) محمد بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ص 388.

(3) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي** الجزء الأول ، ص. 446.

(4) أبو الوليد الباجي، **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق : عبد المجيد تركي، منشورات : G.P. MAISONNEUVE ET LAROSE, PARIS, 1978 ص ص. 9 - 14.

(5) **المرجع نفسه**، ص8.

(6) **المرجع السابق**، ص 9.

الرسل﴾(النساء: 165)، وذكرت كلمة برهان ثماني مرات؛ كقوله تعالى: ﴿تلك أمانيَهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾. (البقرة:111) ولم يخل الحديث النبوي، كذلك، من إشارات إلى ضرورة اتباع الحوار المقنع مع الناس. ومن أشهر ما يستدل به في الموضوع حديث الرجل الذي جاء إلى رسول الله ناكراً لون ولده، قائلا: "يا رسول الله إن امرأتي ولدت غلاما أسود، فقال له رسول الله: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال ما ألوانها،؟ قال حمر، قال: هل فيها من أورق،؟ قال: نعم، قال: فمن أين ذلك،؟ قال: لعل عرقاً نزعه، فقال رسول الله: وهذا الغلام لعل عرقاً نزعه".

من هذه المرجعية، ومن تراث الإنسانية المشترك، راح المسلمون يحاور بعضهم بعضاً ويناظر؛ بحثاً عن مخارج لما استشكل عليهم من قضايا، أو ما استجد في حياتهم من أمور لم يألفوها في العهد الأول للإسلام؛ إما بسبب تصديقهم لما بين يدي النبي، واحتراماً لسنته، وامتثالاً لأوامره ونواهيه؛ ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا﴾، (الحشر:7 )، وإما بسبب انشغالهم بترسيخ قدم الإسلام نشراً وغزواً.

وكان أول مستجد بعد وفاته ﷺ، مباشرة، مسألة خلافته من قبل الأنصار أو المهاجرين في سقيفة بني ساعدة. ونشير هنا بصفة خاصة إلى المناظرة الشهيرة بـ"نحن الأمراء وأنتم الوزراء،" بين الأنصار والمهاجرين، التي أشارت إليها مختلف المصادر الإسلامية. وبذلك استأثر المجال السياسي وتداعياته بموضوع التناظر والجدل بين المسلمين في تلك المرحلة. وثاني القضايا السياسية الكبرى التي أذكت نار الجدل والتحاجج بين المسلمين هي قضية ترسيم الخلافة والملك من قبل معاوية بن أبي سفيان في عقبه؛ بدءًا بشخص ابنه يزيد. وقد حسم معاوية الجدل حول هذا الموضوع حين توجه إلى معارضيه مبطلاً اعتراضاتهم وحججهم بقوله: "أيها الناس قد علمتم أن رسول الله قُبض ولم يستخلف أحداً، فرأى المسلمون أن يستخلفوا أبا بكر، فكانت بيعته هدى، فعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فلما حضرته الوفاة رأى أن يستخلف عمر، فعمل عمر بكتاب الله وسنة نبيه، فلما حضرته الوفاة رأى أن يجعلها شورى بين ستة نفر اختارهم من المسلمين. فصنع أبو بكر ما لم يصنعه رسول الله، وصنع عمر ما لم يصنعه أبو بكر، كل ذلك يصنعونه نظراً للمسلمين،

فلذلك رأيت أن أبايع ليزيد لما وقع الناس فيه من الاختلاف، ونظراً لهم بعين الإنصاف[7]".

ويبدو أن الأمويين لم يريدوا، أو لم يستطيعوا إقامة ملكهم وسياسة دولتهم على ما اصطلح عليه ابن خلدون بقوة "القبيل والعصبية" وحدها، لأسباب عرض لها بإسهاب في مقدمته ولخصها في كون العرب يتميزون بصفة التوحش والغلظة مما يجعلهم "أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض"، لذلك استعانوا بالصبغة الدينية المُذهبة للغلظة والأنفة والتحاسد، ثم أن الدين "يذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم"[8].

## سياسة بني أمية وظهور نزعة الجبر والإرجاء

لكن استمداد بني أمية لشرعيتهم من الدين كانت له تبعاته، خاصة حين أشيع عنهم أنهم كانوا يتصرفون في رقاب الناس وأرزاقهم حسب مشيئتهم هم، وليس بوازع من الدين، ولتعليل ذلك لجئوا إلى إعطاء تأويل للنصوص يتماشى وأهدافهم من الدولة. ونشروا بين المسلمين أن كل ما يحدث لهم، أو يصيبهم من خير أو شر، فهو قضاء وقدر من الله. وكان من بين ما أصاب المسلمين في عهد بني أمية تصرف حكامهم في رقابهم وأموالهم وأرزاقهم باليد المطلقة من كل قيد.

وكان ذلك مبعثا لانطلاق التناظر والتحاجج بين المسلمين بعد مرحلة التسليم والتصديق بكل ما جاء به النبي وعكسته سنته وأخلاقه على أرض الدعوة إلى الدين الجديد. غير أن الواقع المستجد، على عهد بني أمية، جعل المسلمين يتوزعون حول آراء متعددة ومتباينة استخلصوها من تأويلاتهم للنصوص. فحين استأثر بنو أمية بالثروة، ظهر من وصف ذلك بقضاء الله وقدره، ومن ثمة فهو حق لهم وحدهم دون سواهم من المسلمين، ولا مسئولية لهم عما حدث ويحدث. فاحتج من احتج من المسلمين على ذلك بقوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب

(7) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، تح : محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه، بيروت، د . ت. ص 163.

(8) عبد الرحمان ابن خلدون ، **المقدمة**، تح: درويش الجويدي، المكتبة العصرية ، صيدا ـ بيروت. ط 2 ، سنة 2000، ص 140 و 143.

والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم؛ يوم يحمى عليها في نار جهنم، فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم؛ هذا ما كنزتم لأنفسكم، فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾.(التوبة: 34). رد بنو أمية أن هذا الجزء من الآية لا يعني المسلمين ولا يقصدهم؛ لأنه عطف على القول السابق في الآية، الذي جاء فيه "...إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله".

ولم يكتف بنو أمية بتأويل النصوص تأويلا يصب في تسويغ مواقفهم السياسية فقط، بل تبنوا رأي فريق من المسلمين خشوا الوقوع في الزلل ففضلوا التوقف عن إصدار الحكم النهائي؛ إما بإرجائه، وتأخيره حتى تتبين الحقيقة من الباطل، وإما بإعطاء الرجاء في ثواب الله يوم القيامة، وكان مبدؤهم في ذلك: "لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة".

وفي المقابل ذهب المعارضون خصوم الأمويين إلى التأكيد بأن إخبار القرآن بما بدر من الأحبار والرهبان لم يكن خبراً لذاته، بل لاستخلاص العبرة من مخالفة شرع الله أولاً، والجزاء الذي ينتظر كل من لا يلتزم حدود الله ثانيا، ثم أنه لو التزم غير المسلمين بتلك الشريعة وحدودها لما كانت هنالك حاجة إلى الإسلام، ولما تم الاحتجاج بأن رسالة الإسلام جاءت لتصحح ما ألحق من تحريف بالرسائل السماوية السابقة. واستنجدوا بعشرات بل بمئات من الآيات لتعليل ما ذهبوا إليه. وما ذلك إلا لتأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وهو الأمر الذي بينته سورة الزلزلة بجلاء في قوله تعالى: ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾. (الزلزلة: 7و8). ولكي لا يترك المجال أمام تأويلات أهل الإرجاء يتم الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق، ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم، أولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين﴾. (آل عمران:21و 22)، كقول فصل في وجود جزاء في الدنيا كما هو الشأن في الآخرة. ويُظهر القرآن ضرورة الفصل بين الثواب والجزاء في الدنيا بقوله تعالى : ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ (النساء:58)،

ثم يبين أهمية هذا الفصل بقوله: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾(9). (البقرة: 179).

### من الحجاج العملي إلى الحجاج النظري

انتقل التحاجج في الإسلام من المرحلة العملية المعبرة عن النظرة التقويمية لأحوال المسلمين بعد الفتنة التي تأججت منذ خلافة عثمان بن عفان، وعن بعض الآراء الاستنكارية لتصرفات بعض الخلفاء الأمويين وولاتهم، إلى آراء نظرية نسقية؛ قبل نهاية القرن الهجري الأول. وكان معبد الجهني (تـ 08هـ / 699 م) من الأوائل الذين تكلموا نسقيا عن قدرة الإنسان على اختيار أفعاله وتحمل مسؤوليته عنها، استناداً إلى حجج من القرآن الكريم، وعمل على نشر تلك الآراء بين الناس، وتعرض من جراء ذلك إلى الحبس على يدي بني أمية، ولما لم يتراجع عن آرائه قتله الحجاج بن يوسف. وكان هذا الأخير قد أخرجه ذات مرة من حبسه، ثم قال له:" كيف ترى قسم الله لك،؟ فقال ياحجاج، خل بينك وبين قسم الله، فإن لم يكن قسم إلا هذا رضيت به؟ فقال الحجاج: أليس قيدك بقضاء الله؟ فقال: ياحجاج ما رأيت أحداً قيدني غيرك"(10).

ومن الذين نهجوا نهج معبد الجهني، غيلان الدمشقي (تـ 160هـ 724م) ؛ المعروف بنكيره الشديد على بني أمية، و لم يستثن منهم إلا عمر بن عبد العزيز (تـ 102هـ / 720م)، بعد أن جرى بينهما حوار حول مسؤولية الإنسان عن أفعاله، فسادت بينهما وشائج التفاهم والتقارب في الرأي. وقد أورد القاضي عبد الجبار في "**طبقات المعتزلة**" نص الحوار، وملخصه أن غيلان الدمشقي تساءل أمام الخليفة كيف يعقل أو يقبل أن يعذب الله على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه، وكيف يدعو إلى الهدى ثم يصد عنه، وكيف يكلف عباده فوق طاقتهم، وهو الرحيم، وهل يمكن أن يحمل الناس على الظلم وهو العادل(11)، إلخ... لكن وعلى الرغم

(9) أنظر بعض هذه الآيات في كتابنا: **قضايا في الفكر الإسلامي**، منشورات دار الثقافة، الدار البيضاء، 2003، ص 85 وما بعدها. وأحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، منشورات دار النهضة العربية، بيروت 1985، ج 1، ص 150 وما بعدها.

(10) نقلا عن احمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، طبعة دار النهضة العربية، بيروت 1985، ج 1، ص 178.

(11) القاضي عبد الجبار، **طبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد، ص 333.

من الاحترام الذي كان متبادلا بينه وبين الخليفة عمر بن عبد العزيز، كما أشرنا، تم قتله لاحقا بأمر من هشام بن عبد الملك سنة 106هـ. ويبدو أنه لم يكن متأثراً بآراء الجهني فقط، بل كان متأثراً كذلك بتوجهات الحسن بن محمد بن الحنفية؛ (تـ 100هـ 718م) المستنكرة لظلم بني أمية وجور ولاتهم. فالزمن كان زمن شد ومد بين أولئك الذين آمنوا بمثالية العصر النبوي وسنية العصر الراشدي من جهة، وبين مناصري ما أطلق عليه عصر" الملك العضوض"من جهة ثانية.

وينسب للحسن هذا رسالة في الرد على القدرية الذين غالوا في القول باستطاعة الإنسان، انتهج فيها المنهج الجدلي. ففي مسألة إجبار الإنسان على فعله يقول: "فإن قالوا أخبرونا عن العباد أمجبورون على الأعمال من الإيمان والكفر والطاعة والمعصية أم لا؟ فقل: منهم من هو مجبور على ذلك، ومنهم من هو غير مجبور. فأما الذين جبروا على الطاعة فمنهم أهل مكة افتتحها الرسول صلَعم قسراً، فأسلموا كرهاً، ولو لم يسلموا قتلهم واستحلَ دماءهم وأموالهم، وهذا وجه القسر والجبر. وأما الوجه الآخر فإن الله تبارك وتعالى قد قذف في قلوبهم الهدى، وحبب إليهم الإيمان، وكرَه إليهم الكفر والفسوق والعصيان، ثم قال: ﴿أولئك هم الراشدون﴾، (الحجرات: 7)... فإن قالوا: أخبرونا عن المشركين الذين لم يسلموا أجبروا على الشرك،؟ فيقال لهم: إن المشركين لم يريدوا الإسلام فيجبروا على الشرك، كما أراد المشركون الشرك ورضوا به وأراد الله أن يهديهم فجبرهم على الهدى وهم كارهون"(12).

هكذا بدأ المجتمع الإسلامي ينتقل من المرحلة العملية، التي اتسمت، وتتسم، بها كل الرسالات السماوية والأفكار الكبرى المؤسسة للنقلة الحضارية، إلى المرحلة النظرية التي يحاول فيها فرقاء المشهد الوليد الجديد تقديم مقارباتهم وتأويلاتهم للوقائع الحاضرة، أو للمنحى المستقبلي الذي يعتقدون في أهمية منافعه، أو نبل غاياته. في هذا المناخ المتميز بالجدل القائم على الحجة أحيانا، وبالتدافع من أجل إثبات الذات أحياناً أخرى، وبالصراع بين مكونات المشهد الإسلامي من أجل الحكم طوراً ثالثاً، جاءت الرسالة الجوابية للحسن البصري (تـ 110هـ 728هـ) على

(12) رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية، تحقيق ونشر Josef Van Ess ، طبعة بيروت، 1977، ص 35 و 36.

رسالة الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (تـ 86هـ 705م). وقبل أن نعرض لمضمون الرسالتين: الرسالة الاستفسار والرسالة الجواب، نحاول أن نتعرف قليلا على شخصية الحسن البصري ومدى تأثيره في تكون الأنساق الفكرية في مجتمع إسلامي في طور التكون.

## شخصية الحسن البصري ومكانته في بناء الفكر الإسلامي

عاش الحسن البصري في فترة المخاض الكبرى؛ بين سنة 21 و 110 هـ، التي أشرنا إليها فيما تقدم، وعمل على استيعاب ما يجري حوله، دون أن ينحاز إلى جهة على حساب أخرى، فقد كان من كبار الفقهاء التابعين، ولم يكن بعيداً لا عن جدل المتكلمين، ولا عن إصرار الفقهاء، ولا عن نزوع الزهاد.

أما بالنسبة لعلاقته مع المتكلمين فمن المعروف أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا يحضران مجلسه، كما كان يقصده معبد الجهني وعطاء بن يسار. وقد شاع في مختلف المصادر أن واصل بن عطاء خرج بمذهب الاعتزال من تحت عباءة الحسن البصري؛ حين بادر، قبل أن يؤكد أستاذه حكمه المعروف عن مرتكب الكبيرة بأنه منافق، بادر إلى القول بأنه في منزلة بين المنزلتين، فركن منذ تلك اللحظة إلى زاوية من زوايا المسجد ينشر مذهبه. فانقسمت بذلك جماعة "أهل العدل والتوحيد"، التي حاولت ثني المستنكرين لظلم بني أمية عن الثورة حتى تتوافر شروط النجاح، التي كان يسميها الحسن البصري بـ"التمكن"[13]. وقيل كذلك، أن أصل تسمية الحشوية، بهذا الاسم، حصل عقب جلوس زعمائهم الأوائل على حشا حلقة الحسن البصري؛ لاختلاف رأيهم عنه في التنزيه[14].

وأما إمامة الحسن البصري فمسألة لا ينازع فيها أحد، فهو يعد من أشهر الفقهاء التابعين، ومن أكبر قضاة البصرة المشهود لهم بعدلهم ونزاهتهم. وقد أوجز أبو حيان التوحيدي مكانته في الفكر الإسلامي بين أهل زمانه فقال : "هذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلقن منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يحكي عنه الفتيا، وهذا يتعلم الحُكم والقضاء، وهذا يسمع الموعظة. وهو في جميع ذلك

(13) محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، طبعة دار الشروق، القاهرة، 1991، ص 44 و 45.
(14) علي الإدريسي، **قضايا في الفكر الإسلامي**، م س ، ص 114 و 263.

كالبحر العجاج تدفقاً، وكالسراج تألقاً"[15]. وتساوقا مع ذلك كان زاهداً في الدنيا؛ شديد النكير على القراء (الفقهاء)، الذين يستعملون الدين لقضاء مآرب دنيوية، أو لكسب حظوة أمام الحكام، وكان ينتقد انتقاداً شديداً وقوف هؤلاء القراء على أبواب الأمراء والوزراء لغرض دنيوي، قائلاً لهم: "تفرقوا، فرق الله بين أرواحكم وأجسادكم (...) فضحتم القراء، فضحكم الله. أما والله، لو زهدتم فيما عندهم لرغبوا فيما عندكم، لكنكم رغبتم فيما عندهم، فزهدوا فيما عندكم"[16].

### أهداف مراسلة عبد الملك بن مروان للحسن البصري

ونعتقد أن شخصية مثل شخصية الحسن البصري؛ الغنية بأبعادها المعرفية والعلمية، وبمكانتها القوية التأثير في الجماعة الإسلامية، وبقوة شكيمتها في الجهر برأيها فيما تراه حقاً أو ما تراه مخالفاً لعدل الله. فقد عُرف عن الرجل استنكاره الشديد لكل من يسفك دماء المسلمين، ويأخذ أموالهم بالباطل بدعوى أن ذلك يجري بقدر من الله[17]. إن مثل هذا الإمام سيحسب له خلفاء بني أمية حسابه، خاصة وأن كثيراً من آرائه كانت تقصدهم هم بالذات. وربما كانت رسالة عبد الملك بن مروان إليه التي طلب فيها منه تفسيراً عن موقفه من القدر قائلاً له "أعن رواية عن أحد من أصحاب رسول الله صلعم، أم عن رأي رأيته، أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن.؟"[18] تندرج ضمن هذا الحساب، وفي منطق تعليل الأمويين لظلمهم وظلم ولاتهم؛ عسى أن يظفر منه بطائل يجنبه الثورة على حكمه، خاصة وأن الرجل كان يعارض اللجوء إلى الثورة حتى يحصل التمكن، كما أشرنا سابقاً، أو يشككه في موقفه المنتصر للاعتقاد بأن الإنسان قادر على اختيار أفعاله، خاصة حين يسأله الخليفة عن مصدر رأيه في ما ذهب إليه؛ مخاطباً إياه بقوله: "فقد بلغ أمير المؤمنين عنك في وصف القدر ما لم يبلغه مثله عن أحد ممن مضى، ولا يعلم أن أحدا

(15) أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق الحسن السندوبي، طبعة أولى، مصر 1920، ص 52.

(16) نقلا علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، طبعة منشأة **المعارف**، الاسكندرية، 1965، ج 3، ص 164.

(17) ابن قتيبة، **كتاب المعارف**، الطبعة الثانية ، مصر 1965، ص 441.

(18) أنظر نص رسالة عبد الملك بن مروان إلى الحسن البصري في كتاب: **الفكر الأخلاقي العربي**، الجزء الأول، نصوص مختارة، جمعها وقدم لها: ماجد فخري، طبعة "الأهلية للنشر والتوزيع"، بيروت 1978.

أدركه من الصحابة تكلم به وفيه بالذي بلغ أمير المؤمنين عنك"، ثم يضيف: "فإنا لم نسمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ناطقاً قبلك، فَحَصّل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوضحه".

### مميزات الرسالة الجوابية

هذه أهم فقرات رسالة عبد الملك بن مروان إلى الحسن البصري، فهي قصيرة في حجمها لم تتجاوز كلماتها مائة وأربعاً وثلاثين كلمة (134)، ولكنها واضحة في أهدافها. وما تجدر ملاحظته في هذه الرسالة أن الخليفة الأموي جعل رأي القرآن في المرتبة الأخيرة، من حيث أهميته في استفساره، بعد رأي الصحابة ورأي المخاطَب. فبماذا تميز رد الحسن البصري عليها؛ سواء من حيث المنهج، أو من حيث الحجج التي اعتمدها؟

في البداية لا بد من الإشارة إلى أن رسالة الحسن البصري جاءت مطولة في غير إطناب، فكلماتها تجاوزت الثلاث آلاف كلمة (3121)، وبلغ عدد الآيات القرآنية، التي احتج بها على صحة رأيه، اثنتين وتسعين آية (92)، وجاءت جملها قوية التعبير، متينة الأسلوب، لا نجد بينها فراغاً، افتتحها بمقدمة تليق بأدب العالم أمام الخليفة؛ أمير المؤمنين. فبعد التحية والسلام والدعاء له بطاعة الله وإتباع أمره والصلاح، يبتدئ جوابه على رسالة الخليفة بكون مواقفه ليست بدعة ابتدعها، فيقول : "وقد أدركنا، يا أمير المؤمنين، أصلحك الله، من السلف الذين عملوا بأمر الله ورووا حكمته، واستنوا بسنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وكانوا لا ينكرون حقا، ولاً يحقون باطلاً، ولا يلحقون بالرب إلا ما ألحق الرب بنفسه، ولا يحتجون إلا بما احتج الله به على خلقه في كتابه".

### اعتماد النص القرآني، دون غيره، لتأكيد مسؤولية الإنسان

مما هو معلوم أن السنة النبوية لم تكن قد جمعت وصححت ودونت في ذلك العهد؛ لكي تتخذ مصدراً يحقق الإجماع، أو يخفف الخلافات والمجادلات بين المختلفين، وأن آراء الصحابة أو السلف كان يمكن أن يعتريها ما يعتريها من ميول وأهواء، خاصة بعد الأحداث التي استجدت بعد وفاة النبي وافتراق المسلمين إلى

شيع وأحزاب. وكان ذلك سبباً، في نظرنا، لتجنب الحسن البصري انتهاج طريقة "إن قالوا، قلنا، أو يقال لهم"، وقد كانت معروفة في مجال المناظرة والجدل، حيث سلكها الحسن بن محمد بن الحنفية الذي سبقت الإشارة إليه فيما تقدم، واستبعد بذلك الاحتجاج بالافتراضات، بل فضل التحاجج بما يتفق كل المسلمين على صحته وصدقه، ألا وهو النص القرآني، وإن اختلفت تأويلاتهم له، وقبل أن يتوجه إلى الخليفة مستشهداً بالآيات التي تدحض الحجج المومأ إليها في رسالته، الآنفة الذكر، يضع مقدمة عامة استقاها من القرآن، وهي ﴿ذلك ما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد﴾ (آل عمران: 128). ثم يقول: ﴿فهذا يا أمير المؤمنين كتاب الله ينطق، ومن أحسن من الله حديثا﴾ ﴿والذي قدر فهدى﴾ (الأعلى: 3) ولم يقل قدر فأضل. لقد بين الله لعباده، وما تركهم في لبس من دينهم.(...) وقال تعالى: ﴿إن علينا للهدى﴾ (الليل: 12)، ولم يقل إن علينا للضلال. فأنزل كتاب الله، يا أمير المؤمنين، على منازله، ولا تحرّفه وتتأوله غير تأويله. فما كان الله لينهى العباد عن شيء في العلانية، ثم يقدرهم عليه في السر، كما يقول الجاهلون الغافلون، ولو كان ذلك ما كان يقول: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ (فصلت: 40)، ولكان قال سبحانه: اعملوا ما قدرت عليكم، وما كان قال:﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾؛ (الكهف: 29)، ولكان يقول: من شئتُ فليؤمن ومن شئتُ فليكفر".

ويستمر الحسن البصري في الاستشهاد بالآيات التي تبين، أو تقرر، أو تؤكد أن الله أعطى للإنسان القدرة على التمييز بين ما هو حق وخير وبين ما هو باطل وشر، ولم يحمله ما لا طاقته له به،﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ (البقرة: 286). ولذلك كان الإنسان مجازا عن أفعال نفسه، إما ثوابا، وإما عقاباس. قال تعالى: ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ (الشمس: 9 و10)، فلو كان هو الذي دساها لما خيب نفسه".

ومن الاستدلال بمسؤولية الإنسان الفرد على تحمل تبعات أفعاله إلى التدليل على إمكان إضلال الناس عن وجهة الحق؛ من قبل من يتولى توجيههم، أو أمرهم. وها هو القرآن ينقل عن أولئك المضلّلين قولهم ﴿وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيل﴾ (المؤمنون: 67)، فالسادة والكبراء هم الذين قدموا لهم الكفر، وأضلوهم السبيل". وهكذا، وبعد أن ينتهي من الاستدلال بالآيات التي تبين أن

الله لا يهدي إلا للهدى، والآيات التي تبين أن الضلال من العباد ﴿وما أضلنا إلا المجرمون﴾ (الشعراء: 19)، يتوجه إلى الخليفة قائلا: "ولا يطولن عليك، يا أمير المؤمنين، كلامي وكتابي، فإن فيه الحجج الواضحة على من برأ نفسه ونسب الظلم إلى ربه، وأقدَم أبانا آدم، وهو أحق من يقتدى به، حين قال إذ عصى ربه : ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا، وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ (الأعراف:23)، و لم يقل هذا قضاؤك وقدرك. وكذلك فعل موسى حين قتل النفس".

## من منهجية الإثبات إلى منهجية الدحض

والمتتبع لمتن الرسالة الجوابية ومنهجيتها يجد أن الحسن البصري انتهج في القسم الأول منها منهجية إثبات مسؤولية الإنسان على أفعاله، وإثبات عدل الله ونفي الظلم عنه، وذلك بإيراد الآيات القرآنية، المعبرة عن ذلك تعبيراً واضحاً، ثم ينتهج في القسم الثاني منهجية دحض حجج الخصوم المستخرجة من القرآن، كذلك، مبيناً أن الآيات التي احتجوا بها على صواب رأيهم، فيما ذهبوا إليه، لا يوافق سياقها العام أمانيهم. فهم عندما يحتجون بمثل قوله تعالى: ﴿يضل من يشاء ويهدي﴾ (الرعد:27)، يدحضه بقوله إنهم: "لا ينظرون إلى ما قبل ذلك وإلى ما بعده، ولو تدبروا ما بعد الآيات وما بعدها مما يدل عليها، لم يضلوا. قال الله تعالى: ﴿يثبّت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ويضل الله الظالمين، ويفعل الله ما يشاء﴾ (إبراهيم: 27). فمما شاء أنه يثبت الذين آمنوا بإيمانهم وصلاحهم، ويضل الظالمين بنفيهم وعدوانهم. وقال: ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ (الصف:5)، وقال تعالى: ﴿يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا؛ وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله أن يوصل، ويفسدون في الأرض أولائك هم الخاسرون﴾، (البقرة: 26- 72 )... وينازعون في قوله: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرئها﴾ (الحديد: 22)، فيتأولون ذلك برأيهم في الكفر والإيمان والطاعة والمعصية، وليس ذلك كذلك، فإنما هذه المصائب في الأموال والأنفس والثمرات، فخبَرنا بذلك وأنه مبتلينا في هذه الدنيا بالشدة والرخاء والفقر والغنى، لكي لا نأسى على ما فاتنا ولا نفرح من متاعها

فرح من يبطره، ثم بين لنا الثواب لمن صبر، فقال:﴿بشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون، أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة؛ وأولئك هم المهتدون﴾ (البقرة: 156 و 157).

يستمر الحسن البصري في دحض حجج المتأولين لكلام الله بأن المعاصي من الله، وبأن شقاء الناس وسعدهم من الله كذلك، ﴿فمنهم شقي وسعيد﴾ (هود: 105)... ولو كان الأمر على ما يتأولونه لما كانت كتب الله ورسله تعني شيئا، ولكان دعاء الرسل إياهم إلى التقوى وحثهم على الصلاح، لا يعني شيئا، ولا منفعة فيه. لكن التأويل غير ما ذهبوا إليه. قال تعالى: ﴿ذلك يوم مجموع له الناس، وذلك يوم مشهود﴾ (هود: 102)، فالسعيد ذلك اليوم هو المتمسك بأمر الله العامل به، والشقي ذلك اليوم هو المضيع لأمر الله، المستخف بدينه. واعلم، يا أمير المؤمنين، أن المخالفين لأمر الله وكتابه وعدله قوم يفرطون في أمر دينهم ويحيلون بجهلهم على القدر، ثم لا يرضون بذلك في أمر دنياهم".

ويصل في خاتمة رسالته، بعد أن يكون قد أثبت قدرة الإنسان على التمييز بين الشر والخير، وبين الظلم والعدل، طبقاً للنص القرآني، وبعد أن نبه أمير المؤمنين إلى ذلك بصفته" من أهل الخير منظور إليهم، ومعول عليهم، ومقتدى بأعمالهم"، كما جاء في مقدمة تلك الرسالة، إلى الحكم التالي: "واعلم، يا أمير المؤمنين، إن الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا، فعلتُ بكم كذا، وإن فعلتم كذا، فعلتُ بكم كذا. وإنما يجازيهم بأعمالهم، وقد أمرهم بعبادته ودعائه والاستغاثة به، فإن أرادوا ما عنده، أحدث لهم عوناً إلى عونه، وتوفيقا إلى توفيقه، يسهل عليهم به أخذ الحسنات وترك السيئات. وكذلك حكم الله، فمن أطاعه وطلب ما عنده، فبهذا القول، فحدث نفسك، يا أمير المؤمنين، لا نقول إن الله قدر على عباده ما نهاهم عنه، وحال بينهم وبين ما أمرهم به؛ وأرسل الرسل تدعوهم إلى خلاف ما قضاه عليهم، ثم يعذبهم طول الأبد إذا لم يجيبوا إلى ما لم يجعل لهم إليه سبيلاً، فتعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً».

فصاحب الرسالة، إذن، لم يبد خوفاً من سطوة عبد الملك بن مروان في الجهر بما اعتقد بأنه الحق، وهو في الوقت نفسه لم يغمطه حقه في التشريف والتعظيم

الواجبين له، لأن القضية المتجادل حولها يمكن أن تحل بالإقناع المستند إلى الأدلة والحجج الدامغة لا إلى القمع والاستبداد، ثم أن الحسن البصري لم يثبت عنه أنه دعا إلى العنف والثورة ما لم تتوافر شروطهما المبينة في صدر هذا المقال، كما كانت طريقة عرض آرائه بحمولتها الإسلامية والمعرفية الواسعة، أبلغ من أي دعوة أخرى في نظرنا، فمدرسته كانت ملتقى للعلوم والجدل بالتي هي أحسن.

## الخاتمة

ولذلك يمكن أن تعد هذه الرسالة، إلى جانب رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية؛ التي أشرنا إليها في بداية هذا العرض، ورسالة الخليفة عمر بن عبد العزيز؛ التي حققها ونشرها "Josef Van Ess" الذي نشر رسالة ابن الحنفية، رسائل مؤسسة للجدل النظري في الإسلام. ومن ثمة لا نستغرب أن تحظى هذه الرسالة بالأهمية التي حظيت بها، لأن مساهمتها في بناء توجه في الفكر الإسلامي يقوم على تحميل الإنسان مسؤولية أفعاله، وعلى نفي الظلم عن الله، سيزدهر في فكر المعتزلة بعمق أكثر من أثر رسالة ابن الحنفية، التي يمكن أن تصنف ضمن ما سيعرف مع أبي الحسن الأشعري بـ "نظرية الكسب".

ومن هنا يمكن فهم مواقف بعض مفكري الإسلام؛ وبخاصة منهم أهل السنة، من إغفالهم لما جاء في الرسالة، أو تشكيكهم في صحة نسبتها إلى الحسن البصري، كما فعل الشهرستاني، الذي ذهب إلى الاعتقاد بأنها لواصل بن عطاء، بقوله "فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى:"(19).

لكن يمكن أن نسجل بعض الملاحظات على قول الشهرستاني هذا، أو من ماثله، أهمها: أن تيار "السلف الصالح" كمنظومة فكرية لم يكن قد اكتمل بناؤه، ومن ثم لا نعتقد بوجود سور يحد فكر السلف في تلك المرحلة من مراحل تكون هذا الفكر وبنائه. فلم تكن التحصينات المذهبية قد أنجزت، ولم تكن، بالتالي، آليات الدفاع عن تلك التحصينات قد اكتملت. فليس هناك، إذن، ما يبرر التشكيك في نسبة الرسالة إلى الحسن البصري. وهنا نصل إلى الملاحظة الثانية، ويتعلق الأمر

(19) عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار المعرفة بيروت، 1983، المجلد الأول، ص 59.

بغياب مثل هذا التشكيك عند كتاب المقالات الإسلامية الأوائل، حسب علمنا. أما الشهرستاني فهو من القرن السادس الهجري، أي من عصر أو خريف الفكر الإسلامي في المشرق، فالحكم على الأشياء، في تلك المرحلة، من قبل أشعري على مسارات الفكر الإسلامي كان يخضع لمنطق التبني التسويغي لوقائع معينة أكثر ما يعبر عن الوقائع التاريخية.

وثالث تلك الملاحظات تتعلق بعلاقة رجل السياسة برجل الأخلاق، وهي مسألة أزلية في الفكر البشري، سواء كان مصدر ذلك الفكرالأديان أو الإنسان نفسه، وذلك بسبب اختلاف أهداف كل واحد منهما وغاياتهما. ومن ثمة فإن اختلاف طرائق البرهنة وأساليب الحجاج لا يرجع إلى الاختلاف حول المبادئ العامة، بل إلى الأهداف والغايات التي يسعى كل طرف إلى تحقيقها. وفي هذا المنظور يمكن إدراج أهمية هذه الرسالة الجوابية على رسالة الخليفة عبد الملك بن مروان. وحينئذ تكون نسبة الرسالة أمرا ثانويا، خاصة أن الذين يشككون في نسبتها إلى الحسن البصري لا يشككون في زمانيتها.

# دفاعا عن علوم الحكمة وعلوم الملة

## مقامات نموذجية من التحاجج عند الفيلسوف العامري (381هـ)

عبد المجيد الصغيّر
كلية الآداب– الرباط

### مقدمــة

باستثناء الدراسات الرائدة لمحمد عبد الهادي أبو ريدة عن رسائل الكندي الفلسفية[1] لا نجد أعمالا مهمة سارت أبعد من ذلك في إلقاء الضوء على طبيعة النشأة الأولى للفلسفة في الإسلام، وذلك خلافا للدراسات المستفيضة والمتنوعة التي اعتنت بنضج الفكر الفلسفي في التجربة الإسلامية مع كل من الفارابي وابن سينا. ولعل هذا التقصير في الحفر والنبش في تلك المرحلة المبكرة من انبثاق الفكر الفلسفي ما جعل الغموض يطال كذلك تطور هذا الفكر بعد فترة مؤسسه الأول أبي يوسف يعقوب الكندي (252هـ)؟ والواقع أن ظاهرة الانقطاع هذه تكاد تشمل أشهر فلاسفة الإسلام، فليس ابن رشد وحده الذي "تفرق تلاميذه أيدي سبأ" كما قيل، فهذا الفارابي (339هـ). لا نكاد نعرف من تلامذته المباشرين غير يحيى بن عدي (364هـ) ولولا أبي سليمان السجستاني المنطقي، تلميذ ابن عدي والشيخ الأكبر لأبي حيان التوحيدي، لما كنا نقف على صدى مدرسة الفارابي وتأثيرها في وسطها قبل "اكتشاف" ابن سينا صدفة لبعض أعمال المعلم الثاني[2]، واستئنافه لوحده، من جديد، للدرس الفلسفي في الإسلام.. أما بخصوص فيلسوف العرب

(1) أبو ريدة، محمد عبد الهادي، **رسائل الكندي الفلسفية**، القاهرة – دار الفكر العربي، ط. 1، 1950.

(2) قارن دي بور، ت.ج، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط. 4، 1377هـ 1957م 226، (ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة).

الكندي فإن فلسفته لم تلق صدى في الغالب إلا في مجال العلوم الرياضية وأحكام النجوم والجغرافية والطب(3)، وظلت "فلسفته الأولى" دون أن تترك صدى في محيطها المباشر حتى مجيء العامري الذي لقن تلك الفلسفة من طرف أحد تلامذة الكندي المباشرين والذين ألقت نصوصه المكتشفة حديثا أضواء جديدة على مدرسة الكندي الأولى.

لذا يمكن اعتبار أبي الحسن محمد بن يوسف العامي (381هـ) الوريث المباشر لمدرسة الكندي، وهو مع ذلك ظل فيلسوفا مغمورا إلى حدود النصف الثاني من القرن العشرين، رغم إشادة تلميذه أبي حيان التوحيدي (400هـ) بمواقفه الفلسفية ورغم ما حلاه به تلميذه الآخر ابن مسكويه (420هـ) بكونه "شرح كتب ارسطو وشاخ فيها"! ويرجع الفضل لأحمد عبد الحميد غراب الذي عمل منذ سنة 1967 على التعريف بالعامري وبآثاره الفلسفية المتنوعة التي تشمل مواضيع ما وراء الطبيعة والمنطق والأخلاق والسياسة وتاريخ المذاهب اليونانية، بجانب أعماله الأخرى في العلوم الإسلامية من مقارنة الأديان والتصوف وعلم الكلام وتفسير القرآن وعلم الحديث، والفقه واللغة والأدب(4). وإن هذا الانشغال بعلوم الحكمة بجانب المشاركة في علوم الملة من طرف الفيلسوف في الإسلام ليعتبر ظاهرة استثنائية غير ملاحظة في غير مدرسة الكندي، اللهم إلا إذا استثنينا فيلسوف الغرب الإسلامي ابن رشد الذي جمع في شخصه بين خصال الفقيه القاضي وسمات الفيلسوف والشارح الأكبر، كما جمع في بعض تآليفه بين علوم الحكمة وعلوم الملة. وذلك تقليد كما نلاحظ لا نلقاه إلا في بداية الفكر الفلسفي مع الكندي وعند أفول ذلك الفكر مع ابن رشد.

## I - بيئة العامري الفكرية وإشكالية التحاجج

1 . لابد أولا من الاعتراف بديننا الكبير لأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء أبي حيان التوحيدي في رسم صورة فيلسوفنا العامري والوقوف على منحاه الفكري،

(3) نفسه، ص. 189.

(4) العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف، كتاب **الإعلام بمناقب الإسلام**، القاهرة : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1387هـ – 1967م، ص. 21 (تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب).

فأستاذ هذا الأخير أبو زيد البلخي (322هـ) وتلميذ الكندي يحليه أبو حيان بـ "سيد أهل المشرق في أنواع الحكمة"(5) أما العامري فقد "تفلسف بخراسان وقرأ على أبي زيد البلخي وعرف بعد ذلك بأنه الفيلسوف النيسابوري"(6)، وبالرغم من تألب البغداديين عليه لأمور تتعلق بالطبع، فإن العامري، على حد قول التوحيدي، "إذا طلب منه الفن الذي خص به [الفلسفة] وطولب بتحقيقه وجد على غاية الفضل"(7)؛ الأمر الذي شجع التوحيدي على إيراد العديد من نصوص وآراء العامري الفلسفية في الجزء الثاني من كتاب الامتناع والمؤانسة(8). كما نجد أن مسكويه يلاحظ أن العامري بعد أن ورد ببغداد كان يعتبر فيلسوفا يشار إليه بذلك في المجالس العلمية "وقد شرح كتب أرسطو وشاخ فيها"(9)، لذا، لا غرو إذا كانت بين العامري وابن سينا مراسلات فلسفية سجلها هذا الأخير في "كتاب الأجوبة لسؤالات سألها عنه أبو الحسن العامري"(10).

من جهة أخرى يحرص التوحيدي أن يقدم العامري في صورة "الحكيم" الجامع بين العلم والعمل، والنموذج الإنساني الذي عز نظيره حتى بين صوفية العصر وخيار رجاله، حتى قالت طائفة من هؤلاء عن فيلسوفنا ولقائها به وأخذها من حكمه : "فوالله ما زال ذلك الحكيم يحشو آذاننا بهذه [الحكم] وما أشبهها، ويملأ صدورنا بما عنده حتى سررنا وانصرفنا... وقد استفدنا على يأس منا فائدة عظيمة، لو تمنيناها بالغرم الثقيل والسعي الطويل لكان الربح معنا والزيادة في أيدينا"(11) ! لذلك لم يخف التوحيدي استغرابه من أنه رغم إقامة العامري خمس سنين في الري يدرِّس ويملي ويصنف فإنه مسكويه، رغم ذكائه لم يستطع أن يأخذ "عنه [أي العامري] كلمة واحدة، ولا وعي مسألة... ولقد ترجّع على هذا التواني الصاب والعلقم، ومضغ بفمه حنظل الندامة في نفسه، وسمع بأذنه قوارع الملامة من

(5) التوحيدي، أبو حيان، الامتناع والمؤانسة، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت ج. 2، ص. 38 (تحقيق أحمد أمين).

(6) كتاب الإعلام – مقدمة الحق، ص. 6.

(7) الامتناع والمؤانسة، ج : 2، ص. 84.

(8) نفسه، ج : 2، ص. 84-89.

(9) كتاب الإعلام، مقدمة المحقق، ص. 7، وهو ينقل عن تجارب الأمم لابن مسكويه.

(10) **الامتناع والمؤانسة**، ج :1، مقدمة المحقق، ص. 36، هامش 1.

(11) **الامتناع والمؤانسة**، ج : 3، ص. 94-96.

أصدقائه حين لم ينفعه ذلك كله"[12] ! وينصح التوحيدي دون جدوى صديقه مسكويه بضرورة توسيع معرفته الفلسفية بالاطلاع على كتاب **صفو الشرح لايساغوجي** من تأليف أبي القاسم الكاتب أحد تلامذة العامري،[13] وهو التلميذ الذي سبق أيضا أن قدم للتوحيدي كتاب العامري الموسم بإنقاذ البشر من الجبر والقدر، والذي وصفه التوحيدي بأنه "كتاب نفيس، وطريقة الرجل قوية"[14].

ورغم هذه المنزلة التي عرف بها العامري، علما وعملا، وربما بسببها وبسبب نمو التيار المعارض للفلسفة ولكل أشكال الحجاج الفكري، فإن فيلسوفنا خاض تجربة من المحن ولقي "عنتا شديدا ومناكدة"[15] خاصة في المواطن التي تنحاز فيها السلطة السياسية إلى صف المناوئين، كما وقع للعامري في مجلس الوزير ابن العميد (366 هـ) بعد مناظرة له مع النحوي الشهير أبي سعيد السيرافي (368هـ)، حيث انهال عليه هذا الأخير بمعية الوزير بكلام فيه تنقيص من قدره... فما كان من التوحيدي إلا أن يستغرب لما و قع في المناظرة "فلما خرجنا – يروي التوحيدي [قلت لأبي سعيد السراني : أيها الشيخ ! رأيت ما كان من هذا الرجل الخطير عندنا، الكبير في أنفسنا، فقال : ما دهيت قط بمثل ما دهيت به اليوم ! ولقد جرت بيني وبين أبي بشر متى صاحب شرح كتاب المنطق، سنة عشرين وثلاثمائة في مجلس أبي جعفر بن الفرات مناظرة كانت من أشوش وأشرس منها"[16].

2 . من جهة أخرى، إذا كان لكل من مدرسة الكندي وابن رشد السبب الخاص الذي شجعه على ذلك "الجمع" بين الاعتناء بعلوم الحكمة والمشاركة في علوم الملة، فإن مشكلة الفلسفة في الإسلام، فيما عدا هذين النموذجين، تكمن حقا في محيطها الفكري الإسلامي القريب، مما جعلها تبتعد عن هذا المحيط وتحاصره نفسها بنفسها في مجالس "متوحدة" يعتقد فيها الفيلسوف بتفرده في امتلاك الحقيقة ويقول بدونية "غيره ممن يمارسون "الجدل" في مناظراتهم، ويفضلون الحجاج على "البرهان"، وهو الأمر الذي قلص من تأثير الفيلسوف المسلم في محيطه المباشر ويساعد على محاصرة

(12) نفسه، ج : 1، ص . 36.

(13) نفسه، ج : 1، ص . 35.

(14) نفسه، ج : 1، ص ص. 222-223.

(15) التوحيدي، **المقابسات**، نقلا عن مقدمة غراب لكتاب الإعلام، ص ص. 8-9.

(16) التوحيدي، **مثالب الوزيرين**، دمشق، دار الفكر، د.ت، ص. 271-273. [تحقيق إبراهيم الكيلاني].

التعليم الفلسفي في الإسلام، وإن مسؤولية الفارابي واضحة في رسم هذا المسار للفلسفة في بلاد الإسلام، فرغم القول مع ابن سبعين بأن الفارابي وحده "الفيلسوف" في الإسلام، لا غير[17]، إلا أن اقتصار الفارابي على التعليم الفلسفي المحض عبر أساتذته السريان وعدم تفتحه على علوم الملة قد جعله أميل إلى التقليل من شأنها، خاصة في بعدها المنهجي كما يكرس ذلك تقويمه السلبي للحجاج الكلامي، هذا الحجاج الذي لا يسعى في رأيه إلى معرفة الحقيقة ولا يعنى بالبرهان عليها، بقدر ما ينشغل بمحض النصرة والتزييف للأقاويل "بأي شيء اتفق"[18] ! لقد مثل هذا الموقف السلبي للمنهج الجدلي في أشهر علوم الملة، كما مثلت حياة الفارابي وابن سينا، بانعزال الأول وتفرده في خلوته، وبانغماس الثاني في شؤون الدنيا وإغراءاتها، مثل كل ذلك ربما أسباب وعوامل حالت بجانب عوامل أخرى، دون انتباه الفيلسوف إلى إمكانية النفاذ برؤيته الفلسفية لقلب علوم الملة والمساهمة في تطويرها والمشاركة في تهذيبها. ولعل حضور ابن رشد البارز في الفكر الإسلامي إنما جاء بفضل محاولته القطع مع ذلك التقليد القديم في فلسفة المشرق، حيث ظل منشغلا بما ابتلى به عصره ومساهما في طرح وحل قضايا الناس النظرية والعملية، واضطر في سبيل ذلك، مختارا مجبرا، إلى ركوب أسلوب الحوار والحجاج والمجادلة لتوسيع قاعدة مخاطبيه...

هذا وبالرغم من الاختلاف البائن، فإن ذلك الانخراط الرشدي في ثقافة العصر وتبريره للتعليم الفلسفي عبر ممارسة أسلوب حجاجي واضح، أمر يسهل ربطه بالتقليد الفلسفي الأول في الإسلام والذي اقتحمه الكندي، فإلى جانب اقتحامه الكلام لأول مرة في الإشكالات الميتافيزيقية على طريقة "الحكماء"، فإن الكندي أبدى مشاركة واضحة للمتكلمين فيما نهضوا له من الدفاع عن مفاهيم "العدل والتوحيد" والرد على المخالفين من أصحاب الملل، مثلما اضطر إلى الرد على بعض هؤلاء المتكلمين والمبادرة إلى دحض اعتراضات الحشوية ضد الفلسفة، في أسلوب يكاد يتطابق وما سينهجه ابن رشد في مستهل كتابه **فصل المقال** من تبريرات

(17) ابن سبعين عبد الحق، **بد العارف**، بيروت، دار الأندلس، ط، 1، 1978، ص 123، 143، 145، [تحقيق جورج كتورة].

(18) الفارابي، **إحصاء العلوم**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط : 3، 1968، ص ص. 131-138 [تحقيق عثمان أمين].

حجاجية حول توافق الحكمة والشريعة موضوعا، وتطابق الاعتبار الشرعي والبرهان الفلسفي تفكيرا ومنهجا، ووجوب التفتح من ثمة على علوم "الأوائل" لتوسيع ذلك المدلول الشرعي للاعتبار والقياس[19]، وغير ذلك من المواضيع والإشكالات الخاصة التي أفرزتها الثقافة الإسلامية والتي افتتح القول فيها الكندي وطورها بعده العامري، قبل أن تعود للظهور مع آخر فلاسفة الإسلام ابن رشد.

3. أما بخصوص مساهمة العامري خلال القرن الرابع للهجرة، في ترسيخ التعليم الفلسفي، بجانب المشاركة في علوم الملة والدفاع عنها، فإننا ندين لأبي حيان التوحيدي مرة أخرى بوقوفنا على بعض التيارات الفكرية في هذا القرن والتي كانت ترى في الفلسفة وعلم الكلام معا مجرد جدال وتحاجج فاسد المنهج، عقيم المضمون، كما كانت تنظر بعين الريبة والشك لكل محاولة للبرهنة على وصل الشريعة بالحكمة.

وإذا كان هذا الموقف السلبي واردا في **الامتناع والمؤانسة** في مناسبة تقييم الطابع التلفيقي لرسائل إخوان الصفا، إلا أنه موقف لا يلبث أن يعمم حكمه على التفكر الفلسفي والكلامي جملة. غير أن الغريب أن يكون صاحب هذا الموقف السلبي من وصل الشريعة بالمحكمة ومن إضفاء المشروعية على الممارسة الفلسفية في النسيج الإسلامي، وهو شيخ التوحيدي أبو سليمان المنطقي[20] ؛ وهو موقف لا يلبث التوحيدي أن يبرزه في شكل أعنف مع من سمى عنده بالحريري الذي طعن في دعوى إخوان الصفا في "برهانية" الفلسفة وخصوصيتها، وظنية الشريعة وعموميتها... وهي الدعوى التي اعتبرها الحريري المذكور كلاما مذخولا، وتمييزا سقيما، وكيدا يضمر طعنا في الشريعة ويروم "توفيقا" غير صادق الطوية، وهو "كيد" حاوله في زعم الحريري هذا "خلق في القديم والحديث فنكصوا على أعقابهم خائبين، وكبوا لوجوههم خاسرين، منهم أبو زيد البلخي [شيخ العامري] فإنه ادعى أن الفلسفة مقاودة للشريعة، والشريعة مشاكلة للفلسفة، وأن إحداهما أم

(19) قارن **رسائل الكندي الفلسفية**، القسم الأول، ص ص. 34-36، ابن رشد **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط : 1، 1997، ص : 85-96 [إشراف محمد عابد الجابري].

(20) الامتناع والمؤانسة : ج 1، ص ص، 6-10.

والأخرى ظئر... وهذا بعينه قصد العامري، فمازال مطرودا من صقع إلى صقع ينذر دمه ويترصد قتله فمرة يتحصن بفناء ابن العميد، ومرة يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور، ومرة يتقرب إلى العامة بكتب يصنفها في نصرة الإسلام، وهو على ذلك يتهم ويقرف بالإلحاد، وبقدم العالم والكلام في الهيولي والصورة والزمان والمكان، وما أشبه هذا من ضروب الهذيان..." وينتهي الحريري المذكور بإلحاق الفكر الفلسفي بالحركات الشعبية التي كانت تتخذ من التأويل الباطني سلاحا للتستر على أهدافها السياسية ويلخص دعواه بالقول لخصومه "ودعوا التورية والحيلة والغيلة، والظاهر والباطن، فإن الفلسفة ليست من جنس الشريعة، ولا الشريعة في الفلسفة، وبينهما يرمي الرامي ويهمي الهامي"[21].

وقد حق للوزير الذي يروي له التوحيدي هذه المواقف ألا يعجب لكل هؤلاء المعارضين للفلسفة في الإسلام، فذلك هو المعهود فيهم ويعجب بخلاف ذلك لموقف أبي سليمان المنطقي سابق الذكر، مع أن "الرجل يعرف بالمنطقي، وهو من علمان يحيى بن عدي النصراني، ويقرأ عليه كتب يونان وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان"[22] وهنا يضطر التوحيدي أن يشرح للوزير موقف شيخه المحير من مشكلة وصل الحكمة بالشريعة بقوله : "إن أبا سليمان [وهو يحذر من تلفيات إخوان الصفا][23] يقول : إن الفلسفة حق، لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق، ولكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، وأحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه، والأول مكفى، والآخر كادح... ويسمع من هذا ظاهر تنزيل، وسائغ تأويل وتحقيق سنة، واتفاق أمة، ويسمع من الآخر الهيولي والصورة والطبيعة والأسطقس والذاتي والعرض والأيسي والليسي..."[24] ونظرا لهذا التقابل وجب على الطالب للفضيلتين معا أن "يتحلى بهما متفرقين في مكانين على حالين مختلفين، ويكون بالدين متقربا إلى الله تعالى، على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله تعالى،

(21) نفسه، ج 2، ص : 15-16.
(22) نفسه، ج. 2، ص. 81.
(23) نفسه، ج. ص. 20.
(24) نفسه، ج. 2، ص. 18.

ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين، المحيرة لكل عقل، ولا يهدم أحدهما بالآخر..."[25] وإذا ما ظهر هذا من المعادلات الصعبة والدقيقة، فإن أبا سليمان يجعل منها معادلة ممكنة دلت عليها نصوص من القرآن في الحث على مطلق "التدبير" و"الاعتبار" سوف يعتمدها ويوظفها بعينها كل من العامري وابن رشد في التدليل على مشروعية وصل الحكمة بالشريعة...[26].

ونود قبل الرجوع إلى فيلسوفنا العامري أن نشير إلى ذلك الموقف السلبي الآخر الذي تبناه أبو حياه التوحيدي نفسه من النظر العقلي الكلامي خاصة ومن مشكلة التحاجج والجدال عامة، مما جعله يقف على النقيض من معاصره الفقيه ابن حزم. فرغم نزعته العقلية والنقدية المعروفة يؤكد التوحيدي أن "الجدل" لا يأتي بخير قط، لأن من طلب الدين بالكلام ألحد" ويزيد من هذا الاقتناع لديه قلة الالتزام العملي لدى هؤلاء الممارسين للجدل من المتكلمين الذين "يتكلم أحدهم في مائة مسألة ويورد مائة حجة، ثم لا ترى عنده خشوعا ولا رقة، ولا تقوى ولا دمعة، وإن كثيرا من الذين لا يكتبون ولا يقرؤون ولا يحتجون ولا يناظرون ولا يكرمون ولا يفضلون خيرا من هذه الطائفة وألين جانبا، وأخشع قلبا، وأتقى لله عز وجل... ولم أر متكلما في مدة عمري بكى خشية، أو دمعت عينه خوفا، يتناظرون مستهزئين، ويتحاسدون متعصبين، ويتلاقون متخادعين، ويصنفون متحاملين. جذّ الله عروقهم واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم، فقد عظمت البلوى بهم، وعظمت آفتهم على صغار الناس وكبارهم، ودب داؤهم وعسر دواؤهم، وأرجو ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضعا، وساكنه متجعجعا"! ولذلك صار من رأيه أن "لأصحاب الحديث أنصار الأثر مزية" على أصحاب الكلام وأهل النظر" حتى معاصره المتكلم الأشعري الشهير الإمام الباقلاني (403هـ) هو في رأيه "يزعم أنه ينصر السنة ويفحم المعتزلة وينشر الرواية، وهو في أضعاف ذلك على مذهب الخرمية وطرائق الملحدة"[27]! ومن الغريب حقا أن يتوافق تقييم التوحيدي للمناظرة

(25) نفسه، ج. 2، ص. 19.

(26) نفسه، ج. 2، ص ص. 20-23.

(27) نفسه، ج. 1، ص ص. 142-143.

الكلامية مع أكثر المواقف الحنبلية و"السلفية" تشددا ضد الممارسة الكلامية رغم ما عرف به أبو حيان من تفتح عقلي ومن اطلاع على التراث الفلسفي وتتلمذه على شيوخ مارسوا البعث العلمي وتفننوا في وضع ضوابط المناظرة الفكرية ودافعوا عن مشروعيتها وفائدتها في شتى المواضيع العقدية والفسلفية والأدبية.

ولعل التوفيق كان حليف معاصر التوحيد ابن حزم الأندلسي (456هـ)، إذ رغم توجهه الفقهي والسلفي المعروف، نراه يؤكد أنه لا يمكن للفلسفة والشريعة إلا أن تلتقيا أولا على مستوى الأهداف والمقاصد العلمية، ولا تتعارض على مستوى المناهج الفكرية. وكل دعوة مخالفة لهذا من جانب مدعي التفلسف هو تحكم ينم عن جهل بأصول الفلسفة وبمقاصد مؤسسيها[28]، كما أن اغتنام الحشوية لهذه الدعاوى لإضفاء الشرعية على بعض خرافاتهم وأخلاطهم ونسبتها إلى الشريعة ليعتبر عند ابن حزم قاصمة الدهر، خاصة حينما يتذرعون بأن الشريعة لا تعير أهمية للاستدلال على طروحاتها ولا تقيم وزنا للبراهين العقلية ولا للمناظرات الجدلية، لأننا بحسب دعواهم "نهينا عن الجدال [أو المناظرة] فأطلقوا أن الدين لا يؤخذ بحجة، فأقروا عيون الملحدين، وشهدوا أن الدين لا يثبت إلا بالدعاوى والغلبة. وهذا خلاف قوله عز وجل "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين" وخلاف مآت المواطن الشرعية الأخرى والمقاصد القرآنية الواضحة الداعية "للاعتبار" المنبهة على أصول البراهين والمنددة بالتقليد وتعطيل الفكر، مما يتأكد معه، حسب ابن حزم، أن الاتصال بين الحكمة والشريعة يعم المقاصد العملية مثلما يشمل الجوانب المنهجية القائمة على الحث على فضيلة المناظرة والجدل والتحاجج والتماس البراهين العقلية. ولعل هذا ما جعل ابن حزم يساهم في ترسيخ آداب وقواعد هذا التحاجج المفيد حسب قوله في مراجعة و"انتقاد جميع العلوم" انطلاقا من التقليد الأرسطي المنطقي خاصة[29].

ومهما يكن فقد ترسخت في الفكر الإسلامي تقاليد فكرية تعاملت إيجابا مع مشكلة الاختلاف وأضفت بالتالي المشروعية الكاملة على منهج التحاجج

(28) ابن حزم، أبو محمد علي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، بيروت، دار المعرفة، ط : 2، 1975، ج. 2، ص ص. 94-95.

(29) نفسه، ج. 2، ص. 94-95.

واهتدت إلى وضع جملة آداب للمناظرة، شملت الدراسات الفقهية الأصولية، كما عمت الأبحاث الكلامية، خصوصا بعدما تقرر لدى المتكلمين ضرورة ذم التقليد و"وجوب النظر" وصاروا يستهلون أعمالهم الفكرية بطرح قواعد الحجاج وضوابط الحوار وآداب المناظرة التي من شأنها إيجاد أرضية مشتركة تضمن حسن التحاجج وتمهد لتقليص شقة الاختلاف. وما دمنا في زمن العامري لا بأس أن نستشهد في هذا الصدد بما أورده أبو حيان التوحيدي لأبي سليمان المنطقي مشيرا إلى مشكلة العلاقة بين "الإفحام" أو الغلبة أو القطع بالمستوى الثقافي والفكري للمتحاورين "تعقيبا على قول أحد الفلاسفة : "العاقل يضل عقله عند محاورة الأحمق" يقول أبو سليمان المنطقي(30) "هذا صحيح ! ومثاله أن العاقل إذا خاطب العاقل فَهِم وإن اختلفت مرتبتهما في العقل، فإنهما يرجعان إلى سنخ العقل، وليس كذلك العاقل إذا خاطب الأحمق، فإنهما ضدان، والضد يهرب من الضد، وقد قيل لأبي الهذيل العلاف – وكأن متكلم زمانه – إنك لتناظر النظام وتدور بينكم نوبات، وأحسن أحوالنا إذا حضرنا أن ننصرف شاكين في القاطع منكما والمنقطع، ونراك مع هذا يناظرك زنجويه الحمال فيقطعك في ساعة، ! فقال : يا قوم إن النظام معي على جادة واحدة لا ينحرف أحدهما عنها إلا بقدر ما يراه صاحبه فيذكره انحرافه، ويحمله على سننه، فأمرنا يقرب، وليس هكذا زنجويه الحمال، فإنه يبتدئ معي بشيء، ثم يطفر إلى شيء بلا واصلة ولا فاصلة، وأبقى، فيحكم علي بالانقطاع ! وذلك لعجزي عن رده إلى سنن الطريق الذي فارقني آنفا فيه".

## II - مقامات نموذجية من التحاجج عند العامري :

### أولا في الدفاع عن الحكمة :

خلافا لما درج عليه كل من الفارابي وابن سينا، فإن الكتابة الفلسفية عند العامري تتخذ من "المناظرة" الأسلوب الناجح لطرح مختلف الإشكالات الفلسفية، مما جعل هذه الكتابة مسكونة بهاجس الاختلاف والحوار والحجاج، الشيء الذي أعلى "للآخر" المخالف مساحة واسعة وحضورا بارزا في أعمال العامري الذي بدا

(30) الامتناع والمؤانسة، ج. 2، ص. 90.

على الأقل من خلال كتابيه **الإعلام بمناقب الإسلام**، و**الأمد على الأبد**،[31] حريصا على أن يستهل كل فصل من فصولها بمجموعة من المقدمات والقواعد الكلية والأحكام العامة التي تطرح للاستثمار والتي من شأنها أن تشكل أرضية مشتركة بينه وبين المخالفين، وتكون بالتالي صالحة للإقناع ولتوليد معاني مشتركة بينهم، قبل أن ينطلق ليستنتج من تلك المقدمات الدعاوى المؤيدة أو المعارضة لمختلف الطروحات المراد إثباتها أو نفيها. هكذا دأبه في بداية كل فصل يخصصه لطرح إحدى الإشكالات، سواء تعلق الأمر بعلوم الحكمة أو علوم الملة. ويبدو أن هذا المظهر الحجاجي جاء إلى العامري من مدرسة الكندي التي ينتمي إليها والتي نعلم شدة ارتباطها وتفاعلها مع الانشغالات الكلامية، موضوعا ومنهجا.

حقا ! إن اللغة الطبيعية في الكتابة الفلسفية عند غير العامري، عند الفارابي أو ابن سينا على سبيل المثال، تفترض بطبيعتها وجودا "للآخر" وتخفي ممارسة مضمرة للحوار" معه، والأصل في الحوار كما قيل هو الاختلاف[32]، غير أن الموقف المعروف الذي اتخذه الفارابي من علم الكلام ومن الجدل بوجه عام، حمله على الاعتقاد بأن على الفيلسوف الممارس "للبرهان" ألا يخاطب بحكمته وبمنهجه البرهان غير فيلسوف "تنظير"، ومثل هذا النظير كما يعتقد ابن سينا لا يوجد إلا الواحد بعد الواحد[33] ! وهذا ما جعل المناظرة تقل إن لم تنعدم بالمرة من كتابات الفارابي التي قلما يسمح فيها للآخر المخالف بطرح اعتراضاته والتدليل عليها ...[34] والأمر بخلاف هذا عند العامري كما ألمحنا آنفا وكما توضح ذلك مقامات نموذجية من التحاجج خاصة من خلال عمله الموسوم بكتاب **الإعلام بمناقب الإسلام**.

2. حقا! إن القصد المهيمن على هذا الكتاب بيان خطورة ومنزلة أهم علوم الإسلام، نظرا وعملا، إلا أنه بالرغم من ذلك فقد اتخذ العامري ذلك مناسبة لبيان

---

(31) العامري، أبو الحسن : **الأمد على الأبد**، بيروت، دار الكندي، ط 1، 1399هـ 1979م [تحقيق أورت ك. روسن].

(32) طه، عبد الرحمن : **الحق العربي في الاختلاف**، الدارالبيضاء، المركز الثقافي العرب، ط. 1 ص ص. 27-23.

(33) قارن ابن ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، بيروت : دار الكتاب اللبناني، ط. 3، 1967، ص ص. 576-575.

(34) قارن بكتابنا **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت، دار المنتخب العربي، ط. 1، 1994 ص ص. 64-70.

منزلة وفضيلة الفلسفة وسائر علوم الحكمة الوافدة وتوافقها مع الشريعة، إذ لا يحول بيان شرف علوم الملة دون الدفاع عن فضيلة الحكمة وبيان الحاجة إليها(35). بل إن العامري منذ مطلع مقدمة كتابه المنوه به حرص أن يمرر خطابا لمن يوجه إليه عمله هذا بأن بيان "شرف"العلوم الملية "إنما يمر ضرورة عبر بيان "فضيلة" الفلسفة ؛ إذ "ليس يرضى [إكمال العقل] لنفسه في شيء من الأصول الاعتقادية بدرجة المقلدين"(36) ولا سبيل له لبلوغ مرتبة التبصر هذه بدون الحكمة وعلومها المختلفة. ولعل هذا ما اضطره منذ هذه المقدمة إلى نقد من سماهم "بطبقة العلوم" الذين أعرضوا عن الحكمة وكرهوا الإصغاء إليها. غير أن دفع اعتراضات هؤلاء وتحقيق ذلك القصد المزدوج، وهو إبراز الحاجة المتبادلة ما بين الحكمة والشريعة، يقتضي عند فيلسوفنا المبادرة الى تصحيح جملة مفاهيم شائعة عن "الحكمة" نفسها والتي من شأنها الإبقاء عليها الإساءة إلى منزلتها في المجتمع الإسلامي، وليس أجدر بالتصحيح من مشكلة العلاقة بين الفلسفة و"الممارسة" في مجتمع يجعل من الممارسة برهانا مباشرا على "صدق" العلم "ونجاعته" وقد سبق للجاحظ (255هـ) أن لاحظ أن اليونانيين المشهورين بالفلسفة "كانوا أصحاب حكمة، ولم يكونوا فعلة... يصورون الآلة ولا يخرطون الأداة، ويصوغون المثال ولا يحسنون العمل به... ويرغبون في العلم ويرغبون عن العمل"(37). في حين أن مفتاح ما يحتاج إلى معرفته عند العامري هو مسألة هذا الربط بين العلم والعمل، وذلك خلافا لما شاع خطأ بين الناس عن الفلسفة من تفريطها في العمل وقلة اعتنائها بتنزيل العلم على أرض الواقع.

والعامري حريص هنا على الدفاع عن توجه يعتبره أصيلا في الفكر الفلسفي عامة، وهو راجع في حقيقته إلى ما سبق أن أسسه الكندي والبلخي في التقليد الفلسفي في الإسلام بخصوص اقتضاء العلم للعمل، مما سمح للعامري أن يدلي بقاعدة اعتبرها مفتاح ما يحتاج إلى معرفته وهي قوله : "أكمل الناس أغزرهم عرفانا للحق، وأقدرهم على العمل بما يوافق الحق"(38)

(35) كتاب الإعلام...، ص. 97.

(36) نفسه، ص. 74.

(37) رسائل الجاحظ.

(38) كتاب الإعلام... ص. 77.

غير أن هذه القاعدة لا تلبث أن تتحول إلى أطروحة أو عرض سرعان ما يجد له صاحبه مواقف مخالفة لن يبخل عليها العامري بحق الاعتراض ؛ إنها مواقف تتقدم بها فئات مخالفة معزولة من بين الفلاسفة وتشاركهم في القول بها أيضا طائفة من "الباطنية"، وهم يلتقون في دعوى مفادها أن "المبرز في العلم" غير مطالب بالالتزام بمضمون ومقتضيات علمه، اللهم إلا ما كان من إشاعة ونشر ما يعلمه بين المتلقين من الناس. ويمكن تلخيص "حجج" هذه الدعوى، كما يبسطها العامري، في حجتين اثنتين : أولاهما حجة ذاتية، ترى في أصل العمل مشقة وتكليف، وتقضي بأن ليس حامل العلم أو طالبه أن يتحمل مشقة زائدة على مشقة التحصيل إلا بقدر ما يكسبه ذلك البراعة في الفهم والقدرة على إفشاء العلم قولا وتعليما فحسب ؛ أما ثاني الحجتين فذات طبيعة اجتماعية تعتبر "التزام" المقدم في الحكمة بتنزيل علمه على الواقع مساواة له "لطبقات الجهال" [و العوام" في التزام الكد لإقامة وظائف الأمر [وهو] شيء ظاهر الشناعة. ولو جاز توهم ذلك لما وجد الجهال مناقدين للعلماء"[39] !

لنقض هذه الدعوى يقدم العامري بين يديه قاعدة عامة، مفادها "أن العلم مبدأ العمل، والعمل تمام العلم"، وهي قاعدة قابلة للتبرير انطلاقا من استدلال عام ينتهي إلى إلزام الخصم بالاعتراف بخطأ موقفه انطلاقا من نفس دعواه بأفضلية مرتبة العلم وسمو منزلة صاحبه : فلو كان العلم قيمة مكتفية بذاتها دونما حاجة إلى تنزيلها على الواقع "دون تقديم العمل، لكانت القوة العملية [لدى الإنسان] إما فضلا زائدا، وإما تبعا عارضا"[40] ولأمكن إقامة الحياة الإنسانية الفردية والجماعية "مستغنية عن العلوم الحقيقية" : وحيث أن الواقع دال أن الخلل إنما يصيب العمل من جهة إهماله العلم وإسقاطه من الاعتبار في عمارة البلاد وسياسة العباد، وأن من العبث إسناد مثل تلك الأعمال الجليلة لذوي الجهل والغباوة، دل ذلك أيضا على أن المتشبث بطلب العلم وتحصيله ملزم بالاعتراف بتلك القاعدة التي انطلقنا منها وهي أن "العلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم". وبإمكاننا أن نفهم معنى "التمام" هنا بما سيقصده الإمام الشاطبي (790هـ) فيما بعد من أن تنزيل العلم لا ينبغي أن يعتبر انفصالا عنه بل هو تثبيت له وشهادة على نجاعته، وذلك حينما أكد أن "تنزيل العلم

(39) نفسه، ص. 78.

(40) نفسه، ص ص. 78-79.

على مجاري العادات **تصحيح لذلك** العلم "وبرهان عليه إن جرى على استقامة، فإن لم يجر فغير صحيح"[41] من ثم كان العمل "تمام" العلم وليس فضلا ولا انفصالا عنه...

3. وإذا تقررت هذه العلاقة الجدلية مابين العلم والعمل وتم إفحام المخالف بضرورة اعتبار العمل جزءا مكملا ومتمما للعلم، كما تم تبرئة الفلسفة من تهمة الإهمال لمرتبة العمل والتنقيص منه، كان على العامري بعد هذه المقدمة التصحيحية أن يعود في الفصل الأول ليطرح في مستهله كما هي عادته، قاعدة عامة تحقق هدفين رئيسين الاتفاق حول تعريف لماهية العلم ؛ ثم الدفاع عن مشروعية علوم الحكمة والفلسفة.

بداية يعمد العامري إلى استثمار التمييز الفلسفي التقليدي بين القوة العاقلة والقوة المتخيلة ليخلص إلى أنه "قد تصلح القوة المتخيلة للعقيدة الصادقة، حسب صلوحها للعقيدة الكاذبة ؛ وأما القوة العقلية فلن تصلح إلا للعقيدة الصالحة"[42] لذا كان " من الواجب على الإنسان أن يعرض جميع ما يسنح لقوته المتخيلة من الأبواب الاعتقادية على قوته العاقلة ليأمن من آفات الكذب"[43] وهذا ما جعله يؤكد كما فعل متكلموا عصره على ضرورة "تقديم النظر، قبل ادعاء البصر"[44] أما صورة الاستدلال على هذه الدعوى فتكون بقياس العلم على غيره من العناصر المكونه له، قولا وعملا، ف "كما أن **العمل الأحكم** [هو] ما يكون إطلاقه بعد الروية كذلك **العلم الأحكم** هو ما يكون الاعتقاد له بعد **التهذيب**" والفحص والمراجعة[45]. ذلك هو المبدأ الذي ينطلق منه العامري قبل أن يدافع عن صور وتجليات "العلم الأحكم" بعد أن يعرف هذا العلم بأنه "الإحاطة بالشيء على ما هوعليه من غير خطأ ولا زلل"[46]، وهو تعريف يسمح بمراجعة وتقويم جملة علوم ملية وفلسفية يقوم العامري بإعادة

(41) ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، بغداد، وزارة الإعلام، ط. 1، ص. 1977، ج. 1، ص. 76 [تحقيق على سامي النشار].

(42) العامري، **الأمد على الأبد**، ص. 158.

(43) العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص. 83.

(44) **الأمد على الأبد**، ص. 159.

(45) **الإعلام**: ص ص. 83-84.

(46) نفسه، ص. 84.

تصنيفها وفق طبيعتها المنهجية التي تسمح بإقامة تناظر بينها من حيث النوع : فصناعة المحدِّثين الملية وصناعة الطبيعيين الحكمية صناعة حسية، كما أن صناعة المتكلمين وصناعة الإلهيين صناعة عقلية، في حين أن صناعة الفقهاء الأصوليين وصناعة الرياضيين صناعة مشتركة بين الحس والعقل، ويبقى التناظر أيضا بين صناعة اللغة وصناعة المنطق، وكل منها "تنزل من الصناعات الثلاثة [في مجموعتها] منزلة الآلة المعينة عليها"(47).

4. بهذا يكون العامري قد مهد الأرضية المناسبة للدفاع عن علوم الحكمة داخل الثقافة الإسلامية، وهي المهمة التي لم يخضها دون أن يقدم أيضا قاعدة تمهده إلى هذا القول، مفادها أنه بالرغم من الميل الطبيعي لدى الإنسان إلى المعرفة، إلا أن الاعتراف واجب أن هذا الميل لا محالة متأثر بطباع كل فرد وراجع أيضا إلى اختيار وتحكم من يتولى أمر تلقينه وتعليمه، وإذا كان ذلك الطبع وهذه التربة عنصرين نسبيين، وحتى نقي أنفسنا من انحرافهما الممكن، وجب **الانكباب على كل أنواع العلوم،** لأن من شأن الوقوف عليها وعلى فائدتها أن " تصير عونا على حسن الاختيار فيها" وكأن العامري يريد بالإشارة إلى العاملين المذكورين أن يعلل سبب تنفير فئة ممن ينعتهم "بالحشوية" من الفلسفة في المجتمع الإسلامي. وقبل أن يتصدى للدفاع عن هذه الفلسفة بأسلوب يستند فيه على المبادئ الكبرى دون استرسال مع التفاصيل كما فعل الكندي قبله وابن رشد بعده، نراه يبادر قبل ذلك إلى طرح حجة الحشوية "زعموا [أن الحكمة] مضادة للعلوم الدينية... قالوا وليست هي إلا ألفاظا هائلة، وألقابا مزخرفة زينت بمعان ملفقة، لينخدع بها الجاهل الغر ويولع بها المتظفر الغمر"(48).

وقبل أن يدحض العامري هذا الاعتراض الذي سبق الوقوف على أسبابه النفسية والاجتماعية، ببيان قيمة وفائدة كل العلوم الحكمية، يحرص أن يقدم دفاعا عاما عن هذه الأخيرة استنادا إلى مفهومين إجرائيين، هما : "الدين الصحيح والعقل الصريح"(49). وبناء عليه، فأصول الفلسفة "وفروعها عقائد موافقة للعقل الصريح

(47) نفسه، ص ص. 84-85.
(48) نفسه، ص. 87.
(49) نفسه، ص. 81.

ومؤيدة بالبرهان الصحيح، حسب ما توجد عليه العلوم الملية، ومعلوم أن كل الذي حققه البرهان وأوجبه العقل لن يكون بينه وبين ما يوجبه الدين الحق مدافعة ولا عناد"[50] خاصة وأن من بين علوم الملة نفسها، كعلم الكلام وأصول الفقه، ما يقتضي الاستناد إلى ذلك العقل الصريح أيضا وعليه، وبناء على القاعدة السابقة الداعية إلى الإقبال على سائر العلوم وحسب الاختيار فيها، فإن الإقبال على العلوم الحكمية من شأنه تحقيق غايات إنسانية ثلاثة :

أ. استكمال الفضيلة الإنسانية وذلك لن يتحقق إلا بشرط الإحاطة المعرفية بالموجدات، تمهيدا للسيطرة عليها والتصرف فيها.

ب. تلك الإحاطة المعرفية تؤدي حتما إلى الوقوف على طبيعة العالم وملاحظة "مواقع الحكمة فيما أنشأه الصانع – جل جلاله – من أصناف الخليقة".

ج. أما الغاية الإنسانية الثالثة فهي التعود على الفكر البرهاني "و" السلامة من وصمة التقليد للمذاهب الواهية"

5. ذلك هو الدفاع عن الحكمة الذي فضل فيلسوفنا العامري أن ينقض به دعاوى الحشوية، قبل أن يبين فائدة كل علم من علوم الحكمة وتوافقها مع علوم الملة، وإذا كان العامري قد اضطر إلى الوقوف أطول مدافعا عن المنطق، فلكونه أكثر العلوم الفلسفية طعنا من طرف الحشوية، ورغم أن اعتراض هؤلاء على علوم الفلسفة مما لا يجب أن يعبأ به كثيرا، إلا أن العامري لا يستغرب لكون "طائفة المتكلمين تقبلوا آثار الحشوية في الزراية" على صناعة المنطق[51]. لذا لا مفر أولا من بسط حجج هؤلاء المتكلمين المعترضين قبل دحضها ؛ وهي لا تعدو حجتين اثنتين: أما أولاهما فتدعي أنهم نظروا في كتب المنطق فلم يحصلوا منها على طائل، ولم يقفوا إلا على ألفاظ منغلقة وألقاب مستغربة" وحيث أن أرباب هذه الصناعة لم يوضحوا المنغلق من صناعتهم دل ذلك على عدم فائدة هذه الصناعة رأسا. وإنها لحجة" تذكرنا بما سيقوله السيوطي في دور انحدار الحضارة الإسلامية حينما لم يتمكن من استيعاب قضايا المنطق فأفتى بتحريمه ![52] وتلك في رأى العامري حجة

(50) نفسه، ص.87.

(51) نفسه، ص. 93.

(52) السيوطي جلال الدين، **صور المنطق والكلام**، وبيروت – دار الكتب العلمية، د.ت. [تحقيق على سامي البشار].

داحضة، لأن قصور أفهم هؤلاء عن معاني الكتب المنطقية غير دال [بذاته] على فسادها "بل إن العامري يقلب هذا الاعتراض على أصحابه، حين ينتهي إلى أن هذا الاعتراف من طرف المعترض بالقصور عن "فهم" صناعة المنطق "قد صار [بذاته] شاهدا بأن حكمه عليها بأنها موافقة للحق أو مخالفة له، يكون لا محالة حكما عليها بأنها موافقة للحق أو مخالفة له، يكون لا محالة حكما مردودا"[53] لكونه حكما قائما على الجهل والرجم بالغيب.

والملاحظ أنه باستثناء قلة من الفقهاء وعلى رأسهم ابن تيمية، فإن أغلب المعترضين على عناصر المنطق في الإسلام يعترفون، ضمنا أو صراحة، أن تقييمهم السلبي لهذه الصناعة مبني في الغالب على عجز واضح منهم على استيعاب الطابع التجريدي للمنطق، بل قد يعترفون بأنهم يبنون تحريمهم للمنطق في غياب أي اتصال بنصوصه وأصوله. وسوف يرصد في القرن السابع للهجرة تلميذ ابن رشد أبو الحجاج يوسف بن طملوس(620 هـ) موقف الغرب الإسلامي من صناعة المنطق شبيه بهذا الذي ينتقده العامري، قبل أن يعلله ويعالجه من نفس رؤيته المنهجية أيضا[54].

(53) **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص. 94.

(54) اعتبارا لأهمية كتاب ابن طملوس : المدخل لصناعة المنطق، (مدريد 1916 نشره ميكيل أسين بلاسيوس) ونظرا لعدم تداول هذا النص الفلسفي اليوم، يحسن بنا أن ننقل إلى القارئ أسلوب ابن طملوس في طرح موقف المعترضين على تدريس المنطق في الغرب الإسلامي وطريقة دفعه لذلك الاعتراض يقول ابن طملوس :

"فلم يبق علم لم يتداوله علماء الإسلام حتى تكثر التآليف فيه والمناظرة بينهم بسببه في المجالس حتى يتهذب ويخلص ويغلب من الغرابة إلى حيث بلغت سائر العلوم التي تداولوها إلا صناعة المنطق، فإني رأيتها مرفوضة عندهم مطروحة لديهم، لا يحفل بها ولا يلفت إليها. وزيادة إلى هذا، فإن أهل زماننا ينفرون عنها وينفرون ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة، وقد اشترك في هذا الأمر منهم دهماؤهم وعلماؤهم.

فلما رأيت هذه الصناعة غريبة وقع في نفسي أن أمتحن العلماء الذين ألقاهم في عصري هذا وأباحثهم عما عندهم فيها، فلقيت من مشايخ العلماء... فسألتهم عنها وباحثتهم هل اطلعوا منها على شيء، فلم أجد عندهم في أمرها إلا ما عند الدهماء والعوام، وما وجدت إنسانا منهم اعترف أنه رأى منها حرفا قط، وإنما مستنده السماع... وكذلك سألت من لقيت منهم ماذا كان عند شيوخهم في أمرها فذكر لي أنه لم يكن إلا ما عند هؤلاء، وأن جميعهم لم يتعلموها ولا عملوها قط.

فقلت في نفسي : إن هذا العجب من هؤلاء القوم كيف يذهب عليهم مثل هذا [...] يحكمون على صناعة لم يطالعوها و لم يقفوا منها على مذهب بخير أو شر ؛ وهذا مناقض لأحكامهم : فإننا نرى الرجل المجهول الحال عندهم لا تقبل منها رواية ولا شهادة، وعذرهم في هذا أنهم لا يعلمون حاله وإنما يحكمون بما يعلمون، حاله وإنما يحكمون بما يعلمون، وهذا إنصاف وحق، ولكنه [م] في هذه الصناعة قد عدل [و]=

ثاني الحجج التي يتوسل بها المعارضون لصناعة المنطق، أنه مع التسليم بفائدة هذه الصناعة، فهي فائدة نسبية لا تعدو أن تكون فائدة استدلالية" محضة، مناظرة لفائدة صناعة العروض بالنسبة لعرض الشعر. وكما قد يستغنى عن العروض بنمو الذوق والقدرة على قرض الشعر، يجوز كذلك الاستغناء عن صناعة المنطق بالنسبة "للمقتدر بفهمه عن استعمال المقاييس" وإن الدربة على مناهج المتكاملين كفيلة بتحقيق ذلك الاستغناء، بل ربما صار تعلم المنطق مع هذه الحال وبالا على صاحبه! (55).

وإنها لحجة واهية أيضا كما يصمها العامري، بل إن دحضها لممكن من نفس المثال المقدم بين يديها، لأن صناعة المنطق تمثل معيارا كليا يمكن الرجوع إليه متى نازع المعترض خصمه في صحة مقاييسه الخاصة، فلابد من وجود هذا المعيار المتفق عليه لحسم النزاع، مثله مثل صناعة العروض كما قيل، ولكنها تظل صناعة ذات فائدة ما نوزع الإنسان من علوم الحكمة مفيد في "التمييز بين الحق والباطل في الأبواب النظرية، وبين الخير والشر في الأبواب العملية"(56) والقدرة على ذلك التمييز هي الطريق الأسلم لاقتناء الحكمة وإصابة الحق.

لأجل ذلك ولعل منزلة هذه الحكمة التي يقوم العامري بالدفاع عنها وتبرير فائدة علومها برسم معالمها النظرية ومقاصدها الأخلاقية، لم يتطاول أحد أن ينسبها لغير من تحقق بها قولا وعملا. ولذلك حق للناس أن يهزؤوا من جالينوس حينما أراد أن يجعل من طبه سببا كافيا ليوصف بالحكمة(57)؛ في حين يؤكد العامري "كان شيخنا أبو زيد أحمد سهل البلخي رحمه الله، مع توسعه في أصناف المعارف واستقامة طريقته في أبواب الدين، متي نسبه أحد من موقريه إلى الحكمة يشمئز منه ويقول: لهفي على زمان ينسب فيه ناقص مثلي إلى شرف الحكمة، كأنهم لم يسمعوا قول الله

= عن هذا الإنصاف وهذا الحق.
فلما رأيت هذا لم يستربني في أمرها ولا صدني عن مطالعتها إنكارهم لها، وقلت لعل القوم حملهم على هذا أمر من قبل الطباع وإن لم يكن من قبل الطباع فالعادة أشد وألزم من الطباع! فلعلهم نشؤوا عليهذا واعتقدوه فيها على حال من يقين الضعفاء، وأعني بيقين الضعفاء الأمر الذي يقع التصديق فيه عن التقليد ويظن صاحبه أنه يقين. وهذه الحال موجودة كثيرا في كل ملة، وإنما يعصم الله منها من أيده بعنايته وألهمه إلى طلب الحق من وجهه" ص ص. 8-9.

(55) **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص. 94.

(56) نفسه، ص. 95.

(57) **الأمد على الأبد**، ص. 74.

تعالى : ﴿يؤتى الحكمة من يشاء ومن يوت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ وهذا حال أستاذه يعقوب بن إسحاق الكندي"[58].

تلك نماذج من مقامات حجاجية بخصوص دفاع العامري عن الحكمة، ورغم كون فيلسوفنا ظل في أعماله الفلسفية محتفظا بمسافة بينه وبين المعلم الأول أرسطو، حررته من كثير من طروحاته الميتافيزيقية كالقول بقدم العالم أو طبيعة المعاد، شأنه في ذلك شأن الكندي، إلا أن ذلك لم يشفع له عند بعض نقاد عصره من المتتبعين لأعماله الفلسفية، حيث أخذ عليه من طرف أحدهم بأنه مقلد لأرسطو أو متهاون في نقده على الأقل.

فقد روى لنا التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، أن الوزير طلب منه أن يروي له شيئا من كلام أبي الحسن العامري، فصار التوحيدي يبسط للحضور بعض آراء العامري ويتدخل أبو النظير نفيس من حين لآخر لشرحها وتأييدها بمزيد تحليل، حتى إذا استحضر التوحيدي من كلام العامري رواية له عن أرسطو في كتاب **السماء والعالم**، مفادها أن "علة الأنواع والأجناس ودوامها هي الفلك المستقيم، وعلة كون الأشخاص وتجدد حدوثها هي الفلك المائل" انبرى أبو النظير منتقدا الحكيم أرسطو ومعه فيلسوفنا العامري، مؤاخذا هذا الأخير بتفريطه في واجب المراجعة النقدية لما ينقله عن حكيم اليونان، فقال : "هذا حكم بالوهم، ورأى خرج من الظن ؛ الفلك المستقيم والفلك المائل هما بنوع الوحدة ونسبة الاتفاق، فليس لأحدهما اختصاص بالأنواع والأجناس... وللرأي زلات، كما أن للسان فلتات، وللحكيم هفوات، كما أن للجواد عثرات هذا توهم وتلفيق لا يرجع مدعيه إلى تحقيق. وقول أبي الحسن [العامري] هذا عن الحكيم تقليد، كما أن دعوى ذلك الحكيم توهم، ومحبة الرجال للرجال فتنة حاملة على قول الباطل، وبغض الرجال للرجال فتنة حاملة على رد الحق. وهذا أمر قد طال منه الضجيج، وفرغ إلى ذمة الله بالتضرع" ![59] وهو اعتراض أشد ما يكون شبها بالذي سيوجه ابن سبعين لابن رشد...[60]

(58) نفسه، ص. 75.

(59) **الامتناع والمؤانسة**، ج. 2، ص. 87-88.

(60) يقول ابن سبعين عن ابن رشد : "وهذا الرجل، ابن رشد، مفتون بأرسطو ومعظم له، ويكاد أ يقلده في الحس والمعقولات الأول، ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده" ! ابن سبعين، عبد الحق العارف، بيروت : دار الأندلس، ط، 1978، ص ص. 143، 145 [تحقيق جورج كتورة].

**ثانيا : في الدفاع عن علوم الملة :**

1. تلك مقامات حجاجية تكرسها كتابات العامري الفلسفية دفاعات عن الحكمة وعلومها، غير أنه إخلاصا منه لطبيعة العلم الذي وقفنا على ماهيته كقوة عقلية محيطة بالشيء على ماهو عليه، لا يمكن أن تشذ العلوم الملية عن هذه القوة وأن تكون هي الأخرى قابلة للانضباط بقواعدها ؛ خاصة بعدما تبين توافق الحكمة والشريعة على مستوى المقاصد والأهداف، وتقرر وجوب اعتبار العمل، الذي تحرص عليه علوم الملة، جزءا من العلم ومن تمامه" ولعل هذا ما شجع العامري ألا يدافع فحسب على علوم الملة، بل وأن ينبه إلى "شرفها" مقارنة مع علوم الحكمة. وذلك أولا مراعاة لجانب النفع العام المعلق غالبا على تلك العلوم وعلى اعتنائها بتحقيق الغاية من كل حكمة وهي التنزيل على الواقع، علاوة على تدريبها الأفراد والجماعات على مبدأ الإخلاص لله وحده والسعي نحو الخير الإنساني إضافة إلى أن العلم الملي قد يصير بذاته منطلقا تتأسس عليه علوم عقلية أخرى وتستمد قيمتها منه، ولهذا السبب نجد البعض يحاول أن يضفي طابعا دينيا على علومه طمعا في إكسابها مزيدا من القوة والثبات، كما حاول أن يفعل ذلك الهرامسة وغيرهم في اليونان والهند[61] غير أنه لا ينبغي أن يعتبر ذلك التفاضل الممكن ملاحظته بين العلوم، لاعتبارات مختلفة، تنقيصا من بعضها ولا تهوينا من شأنها، وإنما هو أمر طبيعي وظاهرة عامة للأشياء، إذ أن "كل واحد من أبواب العلوم، وإن قل خطره – فإنه في نفسه جليل الشأن رفيع المكان، وما الذل والنقيصة إلا في الجهل والغباوة"[62].

هكذا يبدأ العامري فصله الثاني من كتابه الإعلام بمناقب الإسلام المخصص "للإنابة عن شرف علوم الملة" بجملة قواعد تساعد على استجلاء طبيعة العلوم المقبلين على فحصها. وكما سبق له تقديم احتجاج عام على فضيلة علوم الحكمة ضد معارضيها من الحشوية خاصة، قبل أن يفصل القول في كل منها، ينهج في هذا المقام نفس الخطة، فيعمد إلى تقديم احتجاج عام عن علوم الملة ضد معارضيها من "بعض المتطرفة الذين حملهم المجون والخلاعة على الاستثقال لوظائف العبادات

(61) **كتاب الإعلام**، ص ص.105-107.

(62) نفسه، ص. 100.

والإنكار لعزائم الأمر"، متسترين وراء سلطة "العقل" لإخفاء محض رغبات شخصية، متذرعين باختلاف الملل وتوزعهم "فرقا شتى وأحزابا متفرقين" متناحرين[63]... حيث هذا ارتأى هؤلاء أن الحل يكمن في ترك إتباع الملل والاكتفاء منها بما اتفقت عليه من قيم مشتركة، فينيطها الشخص بعقله "ويجعلها سيرة لنفسه، ويترك ما عداها مما تنازعت فيه الأمم وتجاذبت في شؤونه الهمم"[64]. وينبه العامري إلى أن بعض هؤلاء المتطرفة "ربما تحلى بالفلسفة زورا، وانتمى إلى واحد من المشهورين بها كذبا، ليكون اكتم لما تقنع من الجهالة" خاصة بعد الاحتضان والتشجيع الذي حظيت به الفلسفة في الإسلام من بعض الخلفاء، مما صار معه هؤلاء الفلاسفة كالمشجب يعلق عليه المتطرفة ما شاءوا من "الغض من علم الدين والتنقص لأئمة المسلمين"[65].

وفي تعليل أولي لحقيقة هذا الموقف من علوم الملة ومن الدين جملة، يرى العامري أن صاحب هذا الموقف هو أحد رجلين : "إما رجل ضعفت منته عن إعطاء البحث حقه، فيرجع في انتقاده إلى حيرة وارتياب، أو رجل أطلق نفسه لما تشتهيه من اللذات العاجلة، ولا يهتم لما يؤول إليه الأمر في العاقبة"[66]، وفي كلا الحالتين لا يجيز "صريح العقل" مثل هذا "العبث" أو ترك الحابل على الغارب في ميدان الاعتقادات والعبادات والمعاملات والزواجر، "وما لا يطلق العقل تركه وإهماله فهو يوجب إثباته وربطه". أما احتجاج ذلك الموقف بوجوب ترك الاختلاف والأخذ بما اتفقت عليه الملل، فإن مما اتفقت عليه الإنسانية "أن الجاحد لأبواب العبادات كلها والتارك لصنوف المعاملات، والمنكر لوجوه الزواجر، لن يصلح له دين ولا دنيا... على أن العقل [الصريح] لم يوجب ترك جميع ما اختلفت فيه العقلاء، بل يوجب صرف العنان إلى ما هو الأرشد من جملته"[67]، وإذا كان هذا ما بقتضيه "العقل الصريح" فهو ما يوجبه أيضا "الدين الصحيح".

(63) نفسه، ص . 101.
(64) نفسه، ص. 101، أنظر أصل هذه الدعوى في باب برزويه" من كتاب **كليلة ودمنة** لابن المقفع.
(65) الأمد على الأبد، ص. 60-61.
(66) **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص ص. 101-102.
(67) نفسه، ص ص. 102-103.

2. كما هي عادته في نهج طريقته في الحجاج كان لابد أن يقدم الفيلسوف العامري بين يديه مقدمة أو قاعدة ناجعة في تقويم علوم الملة وفي التمييز والتفاضل بناء على مفهومي الكم والكيف ؛ فإذا كانت أمهات علوم الملة تنقسم منهجيا إلى جملة "صناعات"، هي : صناعة الحديث وصناعة الفقه وصناعة الكلام وصناعة الأدب، فإن أفضل تلك العلوم من حيث الكمية : أكثرها توليدا للفنون العلمية المتشبعة والمتفرعة عنها ؛ كما أن أفضلها من حيث الكيفية أخطرها نفعا وأكثرها فائدة ؛ وهذه الأخيرة حري أن يحكم لها بالأولوية وبالمزية... وبناء عليه تشكل علوم الملة هرما قاعدته علم الحديث، لطابعه المادي ولبنيته النصية، "فله فضيلة الابتداء"، وقمة الهرم علم الكلام لطابعه العقلي التجريدي، فهو كالغاية لتلك العلوم "فله بذلك فضيلة الكمال"، ثم يأتي الفقه وأصوله "كالمتوسط بينهما [منهجا] فله بذلك فضيلة الاعتدال "أما اللغة والأدب فهو الآلة لذلك كله، كما هو المنطق بالنسبة للفلسفة، ففضيلته فضيلة "التسهيل والتسيير"[68].

ذلك هو التقويم العام الذي سلكه العامري لبيان أهمية وفضيلة علوم الملة على الإجمال، غير أن كل علم من تلك العلوم قد تعرضت للثلب والتنقيص من طرف المخالفين له من خارج ميدانه وممن ينتمي إلى حقول علمية أخرى، وذلك عيب في رأي فيلسوفنا جدير أن يتنزه عنه كل من "صار مصباحا يقتدى به في ظلمات الشبهة... وأحسن الأدب للأفاضل ألا يفخروا بشيء مما فُضّلوا به على الدهماء"[69] فضلا عن زملائهم في التحصيل والطلب !

أ. وقد أعطى العامري لهؤلاء نموذجا من نفسه، فهو "الفيلسوف الخراساني" الشهير يبادر مدافعا عن علوم الملة الأساس في أسلوب حجاجي قائم على العرض والنقض، منبها في البداية إلى أن "طائفة من المتكلمين اتفقت على تهجين "صناعة الحديث" ولقبوا أربابهم بالحشو والطغم، بل أخرجوهم من زمرة العلماء" وذلك بدعوى أن علمهم محض اشتغال بالمتن وتحقيق للخبر، وهو لذلك علم يشتغل على مستوى المحسوسات، فشأنه شأن الرؤية للأبصار لاتتطلب جهدا عقليا ولا "إحالة الفكر والرؤية".

(68) نفسه، ص. 111.

(69) نفسه، ص. 109.

إنها دعوى تنم في رأي العامري عن عدم استيعاب هؤلاء المتكلمين المعترضين لبعدين أساسيين في علم الحديث، بعد مادي وبعد منهجي : فإذا كان البعد المادي يتمثل في الاشتغال بالأخبار والمسانيد، فإنه ما من علم حتى علوم الحكمة، إلا ويشتمل على جانب يرجع في أصله إلى هذه الأخبار المنهجية، فمجهودات المحدّثين لا تنكر في باب **نقد المتن** وتحقيقه والتحقق من مضمونه، وتمييز الصحيح من السقيم والقوي من الضعيف من الأحاديث. وهم المبتكرون لجملة مناهج ومصطلحات في هذا الباب حالت دون تفشي الكذب والتزوير في مادة الإسلام ونصوصه الأساس. فمادام هذا هو القصد من هذه الصناعة وذلك هو منهجها، فلا مبرر لذلك الاعتراض الكلامي المتسرع في حق علم الحديث الذي أجزل لهم العامري، لأجل ذلك، "أوفر الشكر وأتم الأحماد وأبلغ التقريض".

ب. وكما وجب أخذ الحق للمحدثين من علماء الكلام اقتضى العدل أيضا إنصاف المتكلمين من هؤلاء المحدّثين ومن حملة الآثار الذين "أقدموا على ثلب المتكلمين وأولعوا بذم صناعة الكلام، ونسبوا أربابها إلى البدعة والضلال واحتجوا بأنهم ليسوا يُعرفون إلا بأصحاب الجدل"[70] المقرون بالابتداع المحض... وبالرغم من تكوينه الفلسفي وسبق علمه بالموقف السلبي للمتكلمين من علوم الحكمة، ينبري العامري معترضا على تلك الدعوى بطريقة شبيهة بتلك التي سيسلكها بعده بقليل معاصره ابن حزم[71]، فيلتقي هكذا الفيلسوف والفقيه الأصولي في إبراز فوائد التحاجج وفضيلة الجدال ضد موجة السلفيين والحنابلة. أما دفع العامري لذلك الاعتراض فيتم بالاستناد على شهادة القرآن الذي يمدح في أكثر من موطن المجادلة والحوار... ثم يستند العامري في المقام الثاني على سيرة الصحابة الذين مارسوا الجدال في حياتهم الفكرية والاجتماعية، علاوة على كون الدين ينقسم إلى أصول وفروع، وإذا كانت الأصول إنما تتمثل في العقائد الأساس وجب تقدميها لذلك على الفروع لكونها أساس الدين وقاعدته و"أهل صناعة الكلام – يقول العامري

(70) نفسه، ص. 114.

(71) قارن ابن حزم، الفصل، مصدر سابق، ج. 2، ص ص. 94-95.

– هم المحتسبون بتوطيد أركان الإسلام"[72]. هذا علاوة على أن عدم الكلام وسيلة للمرء كي يثبت عقيدته على بصيرة ويتنزه عن طبقة العامة والمقلدة "الذين يلقون أزمّة أمورهم إلى مقتاديهم بغير حجة" وحيث أن دور علماء الكلام يتمثل في الذب عن الدين بالحجة والدليل فمن الواجب إبراز فضيلة علمهم التي لن تقل عن فضيلة الذابين عنه "بالجلد والقوة والسلاح والعدة". هذا علاوة على أن مما يحمد لهؤلاء المتكلمين الممارسين للتفكير العقلي المجرد، كونهم "تجاوزوا الجليل الواضح من أبواب الكلام إلى اللطيف الغامض منها، كالقول بالجهور والعرض، والجزء والطفرة... والذرات والمعاني... والفعل والاستطاعة، وغيرها من الأبواب التي تنشحذ بها الأذهان وتتقظ لها الأفهام"[73].

ويسلك العامري نفس المسلك الحجاجي دفاعا عن مشروعية القياس الفقهي ضد اعتراضات وشكوك الشيعة والظاهرية في تلك المشروعية، مستندا في ذلك على التبريرات المعروفة لدى الأصوليين المبررين لمشروعية القياس، استئناسا بالآثار في الموضوع أو استنادا على القول بمحدودية النصوص ولا نهائية الحوادث العارضة[74]...

وبعد أن تبين للعامري أنه قد وفى علوم الملة حقها من الدفاع، وأنصفها من مخالفيها والمعترضين على مشروعيتها حرص أن ينبه حاملي تلك العلوم أنهم أولى من غيرهم بالتحلي بما تقتضيه علومهم من "حكمة عملية" ومن التزام بمضمون ومقتضيات تلك العلوم وبقواعد سبق للعامري أن استهل بها قوله في فضائل العلوم الملية ؛ لذلك استدرك فيلسوفنا أنه بالرغم من أهمية وخطورة علوم الملة، فإن حامليها في حاجة إلى "الاستصلاح" والتخلي بقيم، كل بحسب اختصاصه، فالعفاف والتحرج والسلامة من الكذب والدس والابتعاد عن الغرائب مما يستصلح به حال المحدّث، دون أن يحمله حب التقليد لأئمة المحدّثين على استشعار البعد

(72) كتاب الإعلام، ص. 115.

(73) نفسه، ص ص. 181-182، لاشك أن مثل هذا التقويم الإيجابي خاصة "لدقيق الكلام" سوف نفتقده مع ابن رشد قبل أن يعود تلميذه ابن طملوس فيقف من الكلام نفس موقف العامري، أنظر كتابنا تجليات الفكر المغربي، الدار البيضاء: المدارس، 2000، ص ص. 41-42.

(74) الإعلام، ص ص. 116-120.

لصناعة الفقه والكلام، فإن صناعته حفظية، وقبالتها صناعة فكرية... وخلافا للفارابي الذي زعم أن المتكلمين أجازوا لأنفسهم أن ينقضوا دعاوى مخالفيهم "بأي شيء اتفق، ولم يبالوا أن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة"[75] ! فإن العامري، بعد تقويمه الإيجابي لعلم الكلام، يرى أن ما يستصلح به هذا العلم أن يكون المتكلم على دربة كافية على تأليف المقدمات واستنباط النتائج، مبتعدا عن التدليس، مذعنا للحجة، متعففا عن المغالبة والاستعلاء على الخصم، ومتنزها عن اتباع أشياخه لمجرد حسن الظن... كما أن على الفقيه المتحقق بمنهجيته الفقهية تجنب الحيل في الفتاوى والهجوم على الرخص في كل الأحوال، مع التثبت في الأحكام لأنها قضاء في دماء الناس وأموالهم وأعراضهم...

وأخيرا يأبى العامري إلا أن يتوجه إلى كل هؤلاء من موقع الفيلسوف الحريص على الجمع بين الحكمة والشريعة، فيرى بعد ذلك الدفاع عن علوم الملة وشروط الوفاء بها لدى المتعاطين لها، أن الشرط الجامع لأرباب تلك العلوم يتلخص في أن "الواجب على أرباب الصناعات الثلاثة ألا يحمل أحدا فرط الإعجاب بنفسه وبصناعته على الاستخفاف بما سواه، وألا يحمله الاغترار ما أوتيه من المهارة في خاصتي صناعته على الخوض فيما ليس هو من شأنه، بل يعمل على تفويض كل صناعة إلى أربابها، ويوفي العارفين فيها، والمتقدمين فيها، أبلغ حقوقهم من التبجيل والتعظيم وألا يكابر ما أوجبه العقل الصريح لمحبة التقليد وخصوصا لمن لا يشهد له بالعصمة، فإن الحق لا يعرف بالرجال، بل يعرف بنفسه"[76] وذلك ما استوجب المدح بنص الشرع ﴿فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾[77].

---

(75) الفارابي : **إحصاء العلوم**، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، نط. 3، 1968، ص ص. 137-138 [تحقيق عثمان أمين].

(76) **كتاب الإعلام** : ص ص. 121-122.

(77) **قرآن كريم**، سورة الزمر، آية 17، وهي الآية التي يعتبر العامري أن المسلمين ساروا على نهجها حين انكبوا على ترجمة "الكتب المنسوبة إلى ذوي الشهرة من حكماء الروم وحكماء الفرس وحكماء الهند، وحكماء اليونان واستقصبوا معانيها، وحلوا مواقع الشبهة منها..." **كتاب الإعلام**، ص. 182.

تلك مقامات نموذجية من التحاجج حضرت بوضوح لدى الفيلسوف أبي الحسن العامري، وهي مقامات أوقفها صاحبها على الدفاع عن مشروعية الفلسفة وعلوم الملة إنه دفاع جعل منه العامري تمهيدا ضروريا لمقارنة "أركان" الإسلام بغيره من الأديان، انطلاقا من رؤية فلسفية ومنهجية عقلية واضحة. وتشكل هذه المقارنة القسم الأكبر من **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، مثلما تشكل لبنة مهمة من لبنات علم مقارنة الأديان، الذي سيتطور ابتداء من هذا العصر على يد ابن حزم الفقيه والقاضي عبد الجبار المتكلم وغيرهما من مفكري الإسلام، قبل أن يتناوله الفكر الغربي الحديث، بالمراجعة والتطوير... وبحثنا هذا قابل لأن ينفتح على هذا الموضوع كما عالجه العامري، كما يمكن أن ينجز ذلك مستقلا على حدة...

# ابن حزم فارس الحجاج في الغرب الإسلامي

محمد أيت حمو
كلية الآداب، ظهر المهراز – فاس

## 1 - ابن حزم : وجريان الرياح بما تشتهيه السفن :

يعتبر ابن حزم الملقب بالإمام الأوحد، من مواليد نهاية القرن الرابع الهجري بقرطبة (384 هـ 994م). "شاعر ، مؤرخ، قانوني ، فيلسوف ومتكلم أندلسي ، أحد أكبر عقول الحضارة العربية الإسلامية"(1). كان أبوه وزيرا للحاجب المنصور، "وسكن هو وأبوه قرطبة ونالا فيها جاها عريضا . فكان أبوه ... أحد العظماء من وزراء المنصور ... ووزراء ابنه المظفر بعده والمدبر لدولتيهما، وكان ابنه الفقيه أبو محمد وزيرا لعبد الرحمان المستظهر بالله ...ثم لهشام المقتدر بالله ... وأوغل بعد هذا في الاستكثار من علم الشريعة حتى نال منها ما لم ينله أحد قط قبله بالأندلس"(2). وتزعم بعض التراجم أن جده الأعلى كان نصرانيا اعتنق الإسلام. فهو ينتسب إلى أسرة أرستقراطية تمارس الوزارة. مع العلم أن العلم والأرستقراطية كانا لا ينفصلا في عصر ابن حزم. "وقد نشأ هو في بحبوحة من العيش، وعز من السلطان، وكان يعيش عيش أهل الثراء ، وإن ضيق عليه في أخريات أيامه . وكان يعتز بأنه طلب العلم لذات العلم ، يرجو ما عند الله ، فلا يطلب به جاها ،ولا عزا. وقد قال له الباجي من كبار فقهاء الأندلس : "إنك نلت العلم وأنت تسهر بمشكاة من الذهب، وأنا أسهر بقنديل بائتا بالسوق"، فقال ابن حزم : "إنك طلبت العلم

(1) *ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM*, Nouvelle édition, TOME III, H - IRAM, RÉIMPRESSION ANASTATIQUE, LEYDE E. G. BRILL - PARIS - G. P. MAISONNEUVE & LAROUSE S. A, 1975.P. 814.

(2) صاعد الأندلسي : "طبقات الأمم" تحقيق : حياة العيد بو علوان ، دار الطليعة – بيروت ، الطبعة الأولى شباط (فبراير) 1985، ص ص . 181–182 .

وأنت في هذه الحال رجاء تبديلها بمثل حالي، وأنا طلبته ، لم أرج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة"[3]. ورغم كون ابن حزم أو "العالم العنيد القوي"[4] كما وصفه أحد الباحثين ، اشتهر بالمجادلة، فقد أثرت النشأة الأرستقراطية في عواطفه ووجدانه، وأتاحت له رقة الطبع والوجدان الثقافي والأدبي، كما يتجلى ذلك في كتابه "طوق الحمامة" الذي يتحدث فيه عن الحب الإنساني والغرام في المجتمعات.وهذا غير مألوف لدى الفقهاء، ويلتقي فيه الفقيه الظاهري بالتقليد الأفلاطوني.

وقد واجه ابن حزم أحداثا خطيرة، في مقدمتها فتنة قرطبة التي أثرت على حياته ومصيره وفكره فيما بعد. "ولكن ذلك العيش الناعم الهادئ تبدل، إذ تبدلت حال أبيه ... فأنزل أبوه من منصب الوزير ، وامتحن بالاعتقال والتغريب، حتى مات وهو في هذه الشدة... استمرت الشدة بعد وفاة أبيه، ولم تنقطع، وأخذ يحملها وحده ، بعد أن كان في احتمالها تابعا لأبيه ، وتتابعت الشدائد، حتى أخرجوا من قرطبة مكان عزهم ، ويقول في ذلك : "ضرب الدهر ضرباته، وأجلينا من منازلنا ، وتغلب علينا جند البربر ، فخرجت عن قرطبة أول المحرم عام أربع وأربعمائة". نزلت هذه الشدائد والغلام لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره ، وقد صقلته ، وكانت ابتداء حياة جديدة له، فقد انتقل من غلام ناعم ، إلى رجل مكافح مناضل ، يخاصم في الفقه ، فيصب على خصمه الجندل ، ويسيطه ماء الخردل ، كما وصفه معاصروه . انصرف إلى العلم بكليته ، واختاره من بعد بإرادته ليعوضه عن منصب الوزارة عرض العلم"[5]. فقد أثرت هذه "الثورة"، في وضعية أسرته التي كانت في موقع السلطة، وهزت الموقع الأرستقراطي لابن حزم الذي انعكست الإخفاقات عليه وفقد السلطة إلى غير رجعة، وكذلك الثقة في الجميع، لدرجة أنه انكمش في النهاية عن الميدان السياسي وتفرغ للميدان الفكري والعلمي. ولعل في هذا الأخير خيرا كثيرا، لأن التأليف أهم من الوزارة. "أول متكلم بارز في إسبانيا كان هو ابن حزم ...انحدر من أسرة إسبانية عريقة (قبل الإسلام). وكان أبوه وزيرا

(3) محمد أبو زهرة : مقال : (ابن حزم)، "الأندلس صفحات مشرقة" ،كتاب العربي ، 58 – أكتوبر 2003، الطبعة 2005/01/51 ، ص. 151.

(4) المرجع نفسه، ص. 151.

(5) المرجع نفسه، ص. 153

للأمويين. ابن حزم نفسه شغل مختلف المناصب الإدارية والوزارية تحت الحكام المحليين في الربع الأول العاصف من القرن الحادي عشر، لكن في آخر الأمر انعزل عن الحياة السياسية، ونذر نفسه للعلم"(6). فقد "أخفق في السياسة كممارسة عملية، لكنه نجح في العلم كممارسة نظرية"(7).

لقد خلقت فتنة قرطبة بعض الثوابت في فكر ابن حزم ووجدانه، وتركت أثرا واضحا في ميولاته السياسية لدرجة أنه ظل في كل ما يكتبه يحتقر ويناهض الذين ورثوا الدولة الأموية مناهضة شديدة، فهناك تأييد سياسي واضح لعودة الأمويين والسلطة المركزية لدى الفقيه الظاهري الذي لا يخفي عطفه على الأمويين."لقد كان ابن حزم العالم أموي النزعة في وقت زال فيه سلطان الأمويين"(8). كما تركت هذه الفتنة أيضا أثرا واضحا في حقده وكراهيته للفقهاء،كلهم، أو طوائفا منهم، لأنهم ساهموا في الديباجة القانونية التي توصي للخليفة بالسلطة قبل الاحتلام، وبرروا سلطة العامرية. "لم تدم الوزارة لابن حزم طويلا...اعتزل...السياسة ...كان فقيه قرطبة الأكبر يحاضر ويناقش ويساجل، ثم تألب عليه الفقهاء،... هنا سئم ابن حزم قرطبة وغادرها ومضى يذرع نواحي الأندلس محاضرا مساجلا في حدة وعنف وعصبية ..."(9). ولذلك ينظر ابن حزم إلى الفقهاء باعتبارهم "جهلة" وانتهازيين يرغبون في السلطة على حساب مذهبهم، الأمر الذي أدى به إلى أن يكون ظاهريا، ويقاوم المالكية. وهذه المهمة صعبة وليست سهلة، لأن ما يطلبه ابن حزم الآن ويتوق إليه بعد إخفاق مشروعه السياسي الذي تسبب له في محنة نفسية، أصعب بكثير مما كان يطلبه ويتوق إليه سياسيا."و لم تكن النقمة عليه من الأمراء، بل

(6) "The First outstanding theologian of spain Was Ibn Hazm... He came of an old (Pré-Islamic) Spanish family, and his father was a vizier to the Umayads. Ibn Hazm himself occupied various administrative and ministerial posts under local rulers in the stormy first quarter of the eleventh century, but eventually retired from political life and devoted him self to scholarship". Watt (W. Montgomery) : Islamic Philosophy and theology, E dinburgh at the university Press, 1962 P. 134.

(7) د. سالم يافوت: " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1986. ص. 62.

(8) محمد أبو زهرة : مقال : (ابن حزم)، (سبق ذكره)، ص. 155.

(9) د. حسين مؤنس: مقال (ابن حزم في ذكراه)، ضمن "الأندلس: صفحات مشرقة"، كتاب العربي" 58، (سبق ذكره)، ص. 147.

كانت النقمة أيضا من العلماء ، فقد كان أكثر علماء الأندلس يعتبر مذهب الإمام مالك دينا ، ويعتبرون مالكا فوق قدر الرجال، حتى أن الشافعي رضي الله عنه بلغه أنهم كانوا يستسقون بقلنسوة للإمام مالك. فهاجم ابن حزم مذهب مالك ، و لم يسلم مالك من قلمه. وكلما ازداد استنكارهم ازداد عنفا وحدة على المذهب المالكي وصاحبه، فكثر الأعداء، وقل النصراء، و لم ينهج في نشر علمه منهج المودة، بل المعاندة، حتى لقد قال فيه بعض معاصريه : "علم العلم و لم يعلم سياسة العلم" (10) فأصبح يدعو وينشر مذهبا ظاهريا مناهضا للمالكية التي يريد الانتصار عليها في الأندلس. وهذا صعب جدا، لأن ابن حزم توهم مغالطة كبرى تتمثل في كون المالكية مرتبطة بسلطة الأمراء وانتشرت بفضل دعمهم، وهذا قد لا يصح إلا في فترة التأسيس، أما المالكية في الفترة التي عاصرها الفقيه الظاهري، فلم تعد تعتمد على الأمراء والسلطة السياسية، بل ترتبط بمؤسستين هامتين:

1 – مؤسسة التربية والتعليم: حيث سيطروا على هذا المجال، وانتشروا في كل مكان.

2 – الهيئة القضائية: حيث هيمنت المالكية على القضاء الذي فرض فيه الفقه المالكي هيمنته.

والنتيجة التي لا تناقش هي أن المالكية منتشرة ومهيمنة ولا مجال هنا لأن تنافس. و"يجب ألا نتوهم وجود تماثل وتوازن بين النفوذ المالكي ومعارضيه"(11)، تلك هي المسألة التي نسيها أو تناساها ابن حزم.

لقد رزق ابن حزم من الشهرة في حياته، والخلود بعد مماته ما لم تخمد جذوته حتى يومنا هذا، بالرغم من أنه لم يجد ما كان يطلب من المكانة، و لم يوفق إلى ما كان يتمنى، وكأني بابن حزم يردد بيت أحمد بن محمد المقري مؤلف كتاب "نفح الطيب":

ولي عزم كحد السيف ماض     ولكن الليـــالي من خصومي

فقد قابل شدائد الدهر ومصائبه وحيدا، وليس معه إلا الصبر، وطاعن خيلا من

---

(10) محمد أبو زهرة : مقال : (ابن حزم) ، (سبق ذكره) ، ص.155.

(11) د. محمد ألوزاد: مقال (الملامح العامة لشخصية ابن مسرة وآرائه)، مجلة "كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس"، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس. العدد السادس 1982-1983. ص.33.

فوارسها الدهر وليس له رفيق أو مساعد إلا الشجاعة. وكأني بابن حزم يردد قصيدة المتنبي في علو الهمة والاعتداد بالنفس التي قالها في مدح علي بن أحمد بن عامر الأنطاكي قبل اتصاله بسيف الدولة، والتي مطلعها، وهو الذي يهمنا معناه هنا:

أطاعن خيلا من فوارسها الدهر وحيدا، وما قولي كذا؟ ومعي الصبر؟..!

## 2 - الطابع الحجاجي للكتابات الفلسفية عند ابن حزم:

ليس من المبالغة في شيء القول بأن ابن حزم هو أهم مفكر في القرن الخامس الهجري، فهو مفكر له وزنه في تاريخ المنطقة والعصر، فرض احترامه على الجميع، بمن فيهم خصومه الذين اعترفوا له بمكانة العالم والإمام. "لقد درج الناس على النظر إلى ابن حزم كمجرد فقيه ظاهري مساجل حاد المزاج، وإذا أضيف عنصر آخر إلى شخصيته الثقافية، فالغالب ما يبرز تحليله الدقيق للحب وسلوك المحبين الذي ضمنه رسالته الشهيرة "طوق الحمامة". والواقع أن اختزال فكر ابن حزم بهذا الشكل ينطوي على تعتيم ظالم - مقصود أو غير مقصود لا فرق - لواحد من أكبر المجددين في الفكر العربي الإسلامي يستحق بالفعل أن يعتبر مدشنا للحظة جديدة في تاريخ هذا الفكر"(12).

لقد اشتهر ابن حزم، المفكر الحجاجي الذي لا يهدأ من السجال والحجاج والجدال، بالمناظرات لدرجة أنه يناظر كل شخص يقابله. وهذه صفة نادرة تمنح لابن حزم المقام المتميز، لأن المناظرة والحجاج هي الحد الفاصل بين الصدق والكذب، وهي قناعة العقل واطمئنان القلب وسكون النفس. "مما جعل الكتابة الفلسفية لديه [أي لدى ابن حزم] لا تتخذ صورة إنتاج فلسفي منظم ومنسق، بل طغى عليها طابع النقد والجدال"(13).

---

(12) د. محمد عابد الجابري، مدخل عام لكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل" تأليف أبو الوليد ابن رشد، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (2)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت، آذار / مارس 1998 ص. 35.

(13) د. سالم يفوت "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس"، (سبق ذكره) ص. 13. ويتكرر النص في ص. 311.

إن ابن حزم اشتهر بجدال قد لا نجانب الصواب في وصفه بالجدال العنيف الذي جر عليه الغيض والحقد. ومع ذلك، فابن حزم لم يكن مناظرا من أجل المناظرة كما يفعل الشخص الذي يتحول إلى سفسطة وإسفاف فكري، بل كان مساهما في بناء الحقيقة، يقدم قوله عن العقيدة، وله مواقف، وحاول أن يخلص إلى مذهب في العقيدة كما خلص إلى مذهب في الفقه. فابن حزم يتميز "بنزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص"،[14] وظاهريته التي يقتفي فيها أثر داود الأصفهاني (202 هـ – 270م)، مؤسس هذا المذهب في المشرق، "ظاهرية نقدية أصولية"[15]. ولذلك فهي "أعمق وأوسع"[16]. ولن نجانب الصواب، أو ننأى عن جادة الحق إذا قلنا بأن الباحث المتصفح للقول الحزمي، لا يمكنه بعد تقليب الأمر وتطواف النظر إلا أن يخلص إلى بعض مكامن الخصوصية في القول الحزمي: "فعلى خلاف جل المعتزلة والأشاعرة... فإن ابن حزم يرتبط بتقليد آخر، هو تقليد المشائية، في صورة من الصور. فقد انتقد جل المقدمات التي اعتمدها المعتزلة والأشاعرة في بناء مذاهبهم، وانتقد القول بالجزء الذي يفصل المتأخرين من الفلاسفة عن المتقدمين، وأتباعهم من المتكلمين. وأبطل القول بالخلاء، وأبطل فناء الأعراض عقيب حدوثها، وقال بقيام العرض بالعرض، وقال بالطبائع وبرديفتها العلل. ولم يعتمد مقدمة من مقدمات المعتزلة والأشاعرة في إثبات الحدوث، ولا اعتمد مقدماتهم في إثبات الصانع. وانتقد أهم مسالكهم في الإستدلال، وهو قياس الغائب على الشاهد، أو ما اعتبره استقراءا ناقصا، ولعل أقاويله في **التقريب**، وفي **الرد على الكندي**، بالإضافة لما في **الفصل** ورسائل أخرى، خير دليل على ما ندعيه"[17].

لقد انشغل ابن حزم بالحجاج في موسوعته الموسومة بـ "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، ولم يكن ممارسا له على نحو يسير أو في اقتصاد شديد، فهناك في الكتاب

(14) د. محمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية" المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 1993، ص. 52.

(15) د. محمد عابد الجابري: مقال (قرطبة .. ومدرستها الفكرية)، مجلة "الوحدة" السنة الرابعة – العدد 40 – كانون الثاني (يناير) 1988 – ربيع الثاني– جمادى الأولى 1408 هـ، ص. 137.

(16) د. محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي" المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، أيلول 1991 ص.303.

(17) د. أحمد علمي حمدان: "استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة: الكتاب الأول: مقدمات، مواضع، ونماذج" (الجزء الأول)، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز فاس، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس. السنة الجامعية 2001 -2002/1422-1423. ص. 504.

فصول حجاجية فعلا،ومهما يكن من قوتها أو ضعفها، فهي تظل ممارسة للاحتجاج بالأدلة العقلية، وذلك الشرط الأول في المتكلم، بل إن صوت الجدل لا يكاد يخفت في الفصول العديدة لهذا الكتاب، ولا تخبو حدته حتى لا تكون الأقوال تقريرا في غير استدلال، أو تسليما في غير احتجاج ولا احتفال بحجته. فأمر الجدل في الكتاب غير يسير، وبلاغة ابن حزم الاستدلالية من الكفاية بحيث يذهب بالأمر إلى مداه الأقصى. فهو متمكن من معرفة آراء الخصوم وقوة حججهم ومتمرس بعقائدهم، ويبين عن معرفة تامة بدقائق الاختلافات. يتصدى للخصوم في العديد من المسائل بكل ما يكون في وسعه من أدلة عقلية هي المعول عليها في الكلام، والمعتمد عليها عند المتكلمين، لأنها هي التي ترشد إلى الحق."... وقد آتاه الله مع هذه المزايا العلمية إيمانا قويا بالله، وإخلاصا واضحا في طلب الحقيقة، لا يهمه في بيان ما يصل إليه رضا أحد أو غضب أحد، وكان عالي الهمة ، لا ينماع في غيره، تزيده قوة خصمه علوا، لا يستخذي ولا يضعف ولا يتبع إلا مصادر الشرع، يعلو على الشديد ولا يستسلم، ويعلو في المقاومة ولا يهن ولا يضعف. وكان مع كل ذلك فيه حدة شديدة في القول، فكان إذا رد قولا رماه بالشناعة، ورمى صاحبه بالخروج على الدين"[18].

لقد نبه ابن حزم، العالم الكفء، إلى مكامن الضلال في أقوال الفرق الضالة، وفي التشنيع عليها، ووقف عندها وقفة فضح وتشهير. فهل في إمكان ابن حزم أن يشهر الحرب على كل الجبهات في الآن نفسه، وأن يضمن لأسلحته التفوق عليها جميعا، وأن يأنس من نفسه تقويض حججها برمتها.

إن مطلب ابن حزم هو الإبانة عن الأسباب التي تحمل على الحكم بتخطئة الخصم أولا، ثم القول بتكفيره ثانيا، متى استطاع ابن حزم أن يظهر لقارئة أن الخطأ في قول الخصم يحمل على الكفر. وحتى يكون الأمر ممكنا، فإنه يلزم ابن حزم أن يحصر الأسباب في أعداد يمكن تعدادها وتسهل الإحاطة بها حتى يكون في المقدور اجتنابها. ومن أجل ذلك، فإن المتكلم يرى أن ما يمكنه عمله، بل وكل ما يطيقه، هو النظر في أمر الخصوم، ومن بينهم الذين يتزيون بزي أهل الإسلام دون أن يكونوا منهم، ثم ترتيبهم في مراتب ودرجات بحسب الاقتراب

(18) محمد أبو زهرة : مقال : (ابن حزم) ، (سبق ذكره) ، ص. 156.

أو الابتعاد من بؤرة تكون هي الكفر الصريح بناء على ما يقولونه من قول ويعلنونه من عقيدة.

### 3 - ريادة ابن حزم في التأريخ للأفكار والاتجاهات الدينية في الغرب الإسلامي:

إذا كان ابن حزم قد دافع عن الفلسفة في كتاب "الفصل" ، وناصر المنطق الذي ألف فيه كتاب "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" الذي نبه بعض القدامى والمحدثين إلى بعض مظاهر القصور فيه، "وفي هذا الكتاب نجد خلطا وقصورا في تمييز علم المنطق وإدراك مشاكله"[19]. فإنه حاز قصب السبق في التأريخ للأفكار بالمعنى العقائدي هنا للأفكار. وهذه الأولوية لا يجب أن نفهمها باعتباره أول من أشار إلى المذاهب الكلامية، بل إنه قصد مقاصد أعم من ذلك، وتقترب من النظرة الشمولية. وهذا الجانب الخطير في فكر ابن حزم لم يول له ما يستحقه من اهتمام من طرف الباحثين، ولاسيما إذا استثنينا المستشرق الإسباني المقتدر أسين بلاثيوس مؤلف كتاب "ابن مسرة ومدرسته"."فعلا، يتقدم الفصل كموسوعة من المعارف الدينية المرتبطة بمختلف الديانات التي كانت وظلت بشكل أو بآخر في علاقة مع الإسلام . يتعلق الأمر جيدا بعمل تاريخي من خلال حجم ودقة التوثيق"[20]. ولذلك ، لن نجانب الصواب بتاتا ، ولن ننأى عن جادة الحق أبدا ، إذا تحدثنا عن ابن حزم، بدون مواربة أو تورية ، باعتباره أول مؤرخ للأفكار الدينية . وهذه الأولوية لا ينكرها إلا مكابر، ولا يجحدها إلا معاند. يقول المستشرق الإنجليزي المقتدر مونتغمري وات : "ابن حزم لم يقدم آراءه الكلامية في رسالة شاملة ، ولكن قدمها في"تاريخ نقدي للأفكار الدينية" معروف بكتاب الفصل. وهذا في جزء منه كتابة هرطقية إسلامية، تعطي أسبابا وافية لرفض الآراء الهرطقية المذكورة، ولكن تتناول أيضا الأديان الأخرى، خاصة المسيحية، بنفس الطريقة. هذه الصورة ، التي قادت الباحث الإسباني المتخصص في الإسلام ميغل آسين بلاثيوس، للحديث عنه كـ "أول مؤرخ للأفكار الدينية"، ربما هي راجعة إلى

---

(19) د. محمد ألوزاد: مقال (التعاليق المنطقية لابن باجة)، مجلة "كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس"، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس. عدد خاص 3. 1988 هامش الصفحة رقم: 246.

(20) Encyclopédie de l'Islam, Tome III. (Précité), p. 819

ظروف احتكاك الأديان بعضها ببعض في إسبانيا المسلمة. لقد كان ابن حزم عنيفا بالخصوص في هجومه على الأشاعرة وعقيدتهم في الصفات الإلهية، فقد اعتبر استعمالهم "الحجاج" القياسي، كعنصر ذاتي في علاقته بهذا الموضوع. في بعض المسائل، كان أقل قساوة مع المعتزلة، في الواقع كان في وضع صعب، لأنه أراد أن ينفي معا التأويل التشبيهي والمجازي للألفاظ القرآنية مثل "اليد". يجنح العالم المعاصر إلى الحكم بأنه أخفق في فعل ما نذر نفسه لفعله. بيد أن الثغرات لا تفسد عظمة الإنجاز الإيجابي"[21].

إن تميز ابن حزم عن القدماء في هذا الجانب الذي يهمنا منه، يتمثل في كون هؤلاء كانوا يشتغلون فقط بسيرة العلماء، أو ما يسمى بتاريخ الأعلام، والمقصود بذلك تراجم الأعلام حسب مقامهم في العلم. ففي الفقه مثلا تكون البداية في طبقة المالكية بمالك، وهكذا في الكلام والحديث عن طبقة المعتزلة، أو غيرهم، إلخ. وهناك نمط آخر في التأليف عرفه المسلمون وهو نقل بعض المذاهب، وآراء بعض الاعتقادات المعارضة لهم، كما فعل الأشعري، على سبيل المثال، الذي يقدم لأقوال الخصوم قبل التفنيد، فيعرض لآراء المعتزلة ويفندها، وقس على ذلك آراء الخوارج وغيرهم. ولكن ليست هناك نظرة شمولية كما نجدها عند ابن حزم الذي نجد عنده لأول مرة في عرضه لكتاب "الفصل" شمولية أكبر جمعت بين المذاهب الكلامية والفلسفية وانضافت إليها لأول مرة اليهودية والمسيحية على وجه الخصوص.

(21) "Ibn Hazm has not presented his theological views in a comprehensive treatise, but in "critical history of religions ideas" known as kitab al-fisal. This is in part an Islamic heresiography which gives full reasons for rejecting the heretical views described, but it also deals with other religions, notably christianty, in the same way. This feature, which led the Spanish Islamist Miguel Asin Palacios, to speak of him as "the First historian of religions Ideas", is perhaps due to the conditions of Inter-religions contact in Islamic spain. Ibn Hazm was particulary bitter in his attacks on the Ash'arites and their doctrine of the divine attributes, he regaded as a subjective element their use of "Analogical" reasoning in a connection with this topic. In some respects he was less harsh with the Mu'tazilites. He was in fact in a difficult position, for he wanted to deny both antropomorphism and the metaphorical inerpretation of the Qur'anic terms like "hand". The modern scholar is bound to judge that he failed to do what he set out to do. Yet the weaknesses do not impair the grandeur of the positive achievement?. Watt (W. Montgomery) : Islamic Philosophy And Théology, (op. cit.), p. 135-136

"فكثير من المشتغلين بدراسة الأديان ـ في الشرق والغرب ـ يكادون يتفقون على أن المسلمين كانوا أول من وضع بعض القواعد المنهجية لدراسة الملل والنحل. وأن غيرهم ممن اشتغل بهذه العلوم اتبع قواعدهم، واستفاد من محاولاتهم ولقد بدأ اهتمام المسلمين بدراسة كتب الأديان السماوية والعقائد المذهبية مبكرا"(22). بل إن تميز ابن حزم يتمثل أيضا في كون هذا التأريخ ليس مجرد حشر للمعلومات، بل هناك عملية تصنيفية وتناسق نظري فيه. ولن نجانب الصواب إذا قلنا بأن "ابن حزم مطلع جيد دائما ، سواء عندما يتكلم عن غير المسلمين أو المسلمين االذين ينتقدهم. فهو يعرض أطروحات خصومه بأمانة، بدقة، مؤكدا دائما على التفاصيل : وفي هذا، فهو مؤرخ جيد للأفكار"(23).

يستهل ابن حزم كتابه العمدة "الفصل في الملل والهواء والنحل".بمقدمة "منهجية" يتحرى فيها الوضوح والالتزام بتقديم صورة دقيقة وأمينة جهد المستطاع نوردها .بمناها ومعناها، حيث يقول: "إن كثيرا من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتبا كثيرة جدا، فبعض أطال وأسهب، وأكثر وهجَّر، واستعمل الأغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلا عن الفهم، وقاطعا دون العلم، وبعض حذف وقصَّر وقلل واختصر، وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات، فكان في ذلك غير منصف لنفسه في آن لا يرضى لها بالغبن في الإبانة وظالما لخصمه في آن، لم يوفِّه حق اعتراضه، وباخسا حق من قرأ كتابه، إذ لم يفند به غيره. وكلهم ـ إلا تحلة القسم ـ عقد كلامه تعقيدا يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم، وحلق على المعاني من بعد حتى صار ينسى آخر كلامه أوله، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم، فكان هذا عملا منهم غير محمود في عاجله وآجله"(24).

**4 - المعيارية التي خضعت لها العملية التصنيفية لترتيب سلم الاختلافات:**

أشرنا في حديثنا عن ريادة ابن حزم في التأريخ للأفكار والاتجاهات الدينية في الغرب الإسلامي، إلى أن من بين ما يتميز به هذا الفقيه عن القدماء كون هذا التأريخ

(22) مقدمة كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" (الجزء الأول). تأليف ابن حزم. تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر، الدكتور عبد الرحمن عميرة دار الجيل، بيروت، ص. 13.

(23) Encyclopédie de l'Islam, Tome III. (Précité), p.819

(24) ابن حزم، "الفصل في الملل والأهواء والنحل" (الجزء الأول)، (سبق ذكره)، ص ص. 35–36.

ليس مجرد حشر للمعلومات، بل هناك عملية تصنيفية، وتناسق نظري فيه. يقول ابن حزم وهو بصدد حصر الفرق المخالفة : "رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام ست، ثم تتفرق كل فرقة من هذه الفرق الست على فرق، وسأذكر جماهيرها إن شاء الله تعالى. فالفرق الست التي ذكرناها على مراتبها في البعد عنا. أولاها: مبطلو الحقائق وهم الذين يسميهم المتكلمون "السوفسطائية". وثانيتها: القائلون بإثبات الحقائق إلا أنهم قالوا: إن العالم لم يزل، وأنه لا محدث له ولا مدبر. وثالثتها: القائلون بإثبات الحقائق، وأن العالم لم يزل، وأن له مدبرا لم يزل. ورابعتها القائلون بإثبات الحقائق. وقال بعضهم: إن العالم لم يزل. وقال بعضهم: بل هو محدث. واتفقوا على أن له مدبرين لم يزالوا، وأنهم أكثر من واحد، واختلفوا في عددهم. وخامستها: القائلون بإثبات الحقائق وأن العالم محدث، وأنه له خالقا واحدا لم يزل، وأبطلوا النبوات كلها، وسادستها: القائلون بإثبات الحقائق،وأن العالم محدث، وأن له خالقا واحدا لم يزل، وأثبتوا النبوات، إلا أنهم خالفوا في بعضها، فأقروا ببعض الأنبياء عليهم السلام، وأنكروا بعضهم"[25].

وهذا التصنيف نظري مهم، وضع له ابن حزم معيارا مرنا جدا وهو مدى قرب أو بعد العقيدة أو المذاهب من العقيدة الصحيحة. فإذا كنا نحن اليوم نصنف المذاهب تبعا لصلتها بعقيدتنا، فلابد أن ندرك إذن في هذا الترتيب الذي نحن بصدد الحديث عنه هذه المعيارية التي خضع لها، ولكن هل نبدأ بـ "مع من نتفق؟" أو "مع من نختلف؟".

إن كتاب "الفصل" كما يبدو لنا من خلال النص السابق يبدأ بالطوائف التي نختلف معها أكثر، لينتهي بالطوائف التي خلافنا معها أقل، ولذلك يقيم ابن حزم سلم الاختلافات على الشكل التالي:

## سلم تقريبي للاختلافات:

1 –الشكاك / السفسطة: هناك شكاك في دين واحد، وشكاك في أديان متعددة.

(25) المرجع نفسه، ص ص.36-37.

2 – الدهرية (المادية) : قالوا إن العالم لا يحتاج إلى من يوجده، فهو يوجد بذاته.

3 – قدم العالم / ووجود الله.

4 – حدوث العالم / وجود الله / نفي النبوة.

* * *

5 – النبوة: تتخذ هنا الأقانيم المسيحية.

6 – النبوة: الخلاف هنا أن اليهود لا يعترفون بنبوة الرسول، لأن النبوة تنحصر في دائرتهم وترتبط عندهم بشعب اليهود (التخصيص).

* * *

7 – الشيعة
– المعتزلة } الإقرار بوجود الله وحدوث العالم وبنبوة الرسول.
– الأشاعرة

قد يكون من باب الأمانة العلمية والأجدر والأولى بنا، قبل تأملنا لهذه العملية التصنيفية، الإشارة إلى مسألتين أساسيتين:

أولا: لابد من الاعتراف بأن ابن حزم من الذين قدموا أقوال خصومهم بدقة ودون تحريف أو تغيير. ويمكن اعتبار الغزالي ـ بمعية آخرين ـ قدوة ومثالا يحتذى في عرض أقوال الخصوم بدون تدليس أو ركاكة أو تشويه أو تلفيق. فهو أمين في خصومته، دقيق في روايته، ولذلك كانت الأمانة العلمية في عرض رأي الشخص من خصال القدماء كالأشعري والغزالي وابن حزم والشهرستاني، وغيرهم من الذين كان يحثهم الحافز الديني (عدم الكذب) على التمسك بخصلة الأمانة. فلا يمكن لإمام أو فقيه ذاع صيته أن يكتشف بأنه يكذب ولو على خصمه، إذ من مروءة الإنسان أن يعرض لأقوال خصمه بأفضل صورة حتى تكون له مصداقية. "ومن القواعد التي التزمها المسلمون في الدراسات المقارنة للملل والنحل الحيدة التامة في عرض وجهة نظر الآخرين، دون أية محاولة للرد عليها أو إظهار بطلانها أو تهافتها قبل إتمام العرض. ومما يصدق عليه ذلك كتاب "مقالات الإسلاميين" لأبي الحسن

الأشعري تـ 324هـ، وكتاب "الملل والنحل" للشهرستاني المتوفى 548هـ، وكتاب "مقاصد الفلاسفة" للغزالي. أما فيما يتعلق بالمؤلفات الجدلية الخاصة بالمسيحيين فمن أقدم ما ذكر منها رسالة الجاحظ "الرد على النصارى"، ونشطت الحركة الجدلية بين المسلمين والمسيحيين في العراق والشام ومصر، ولكنها بلغت ذروتها في الأندلس لكثرة المسيحيين واليهود في تلك البلاد...، على أن أعظم ما ألف من الكتب الجدلية في الأندلس هو كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لأبي محمد علي بن حزم المتوفى 456هـ"[26].

**ثانيا:** لو دخلنا إلى محتويات هذا التصنيف التخطيطي، فإننا سنلاحظ بأن ابن حزم يقدم تأريخه بصورة سجالية فهو لا يعرض لنا المذاهب لوجه الله، بل للرد عليها. ولذلك فهو يجادل كل مذهب ويقارعه، ويعتقد بينه وبين نفسه، وفي عالمه أنه يدحضه، وأن قوله هو القول الفصل فيه، وفي هذا الاعتقاد ما فيه من تعصب لمذهبه، ووقوف موقف إمام ديني لا يرى النسبية في الأفكار، خلافا لما نجده لدى الشهرستاني الذي عرض في كتابه العمدة "الملل والنحل" مذاهب الفكر والدين في غير تعصب ظاهر، وبحد من الموضوعية معتبر"[27]، فشتان ما بين لغته ولغة فقيهنا الظاهري.

وقد يكون من الجدير بالتنبيه في تأملنا لهذه العملية التصنيفية إلى أننا لو اقتصرنا فيها فقط على الذين يقرون بوجود الله وحدوث العالم ونبوة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، فإننا سنلاحظ بأن الشيعة هم أول من يستفظع ابن حزم آراءهم، ويتبعهم بعد ذلك بالمعتزلة الذين يحمل عليهم، ويهاجمهم بضراوة شديدة جدا، وهذا شيء طبيعي، لأن الظاهرية يتعارض معها الاعتزال. أما الخوارج، فليس لهم مذهب استقلوا به في الكلام. فهم ظاهرة سياسية، وليسوا ظاهرة كلامية. أما المحطة الأخيرة، والمرحلة النهائية في كلام ابن حزم فقد خصصها للأشاعرة الذين استيقظوا ضد ابن حزم الذي هوجم لاحقا في شأن ما ورد على الاتجاه الأشعري

(26) مقدمة، كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" تأليف ابن حزم (الجزء الأول)، (سبق ذكره)، ص ص. 14–15.

(27) د. أحمد علمي حمدان: "استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة. الكتاب الأول : مقدمات، مواضع، ونماذج" (الجزء الأول) : (سبق ذكره) ص. 87

الذي انتصر مع الدولة الموحدية إلى غير رجعة. فقد كان لحديث ابن حزم عن الأشعرية نتائج وبيلة وعواقب وخيمة. إذ لم تدم طويلا حظوته التي لقيها لدى السلطة السياسية عندما حل بميروقة، وقلبت له الدنيا ظهر المجن عندما أفحم في المناظرة التي عزه فيها وانتصر عليه أبو الوليد الباجي، أحد فقهاء المالكية المعاصر للجويني، والذي يعد على حد قول الدكتور عبد المجيد التركي من كبار متكلمي الأشعرية ومفكريهم الأصوليين. وهذه المناظرة التي هي أشهر من نار على علم حدثت سنة 1047/439 بعد عودة الباجي من المشرق الذي عمر فيه زهاء ثلاث عشرة سنة، تمرس فيها بالحديث، وتمرن بالأصول، واختبر الجدل الذي كانت له فيه صولات وجولات. فأصداء الباجي كانت أقوى وأعنف، وأصبح يحسب ويذكر له أنه وقانا شر مذهب ابن حزم الذي أخفق مذهبه، واضطر إلى الانعزال، وأحرقت كتبه، بينما حظي تربه الباجي بمقام كبير لدى الناس، لأنه خلصهم مما كان يهددهم. يقول ابن حزم متحديا بقوة، ومخاطبا بعنف أولئك الذين أحرقوا كتبه :

وإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذي تضمنه القرطاس، بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي وينزل إذا أنزل ويدفن في قبري

وقد لا نكون هنا في حاجة إلى الإشارة بأن ابن حزم يرفض القياس في الشريعة(28)، وأن حملته على المالكية جرت عليه محنة في زمنه طار شررها، فملأ الآفاق، فتلك مسألة معروفة ومشهورة، فما يهمنا هنا أكثر هو حديث ابن حزم بكلام الخبير عما اعتمدت عليه كل فرقة فيما اختصت به، وذكر العمدة التي تتمسك بها كل فرقة من هذه الفرق التي ناقشها في آرائها، ورماها كلها، إلا أهل المذهب الظاهري الذين هم أهل الحق، في كفة البدع والضلال والكفر والخروج

(28) يقول أحد الباحثين المعاصرين : "وحاول الفيلسوف ابن حزم الأندلسي في منهجه الظاهري تأسيس الأمر على البرهان المنطقي ، لكنه بدل أن يخضع النقل لمقتضيات العقل ، فقد أخضع العقل لمقتضيات النقل . وأرسى "الدليل" الظاهري على قواعد ...ومقابل التمسك بظاهر النص أبطل ابن حزم في منهجه الظاهري "الرأي" لأنه بنظره "حكم في الدين بغير نص"، وأبطل القياس لأنه "حكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص وإجماع "، وأبطل الاستحسان لأنه برأيه " فتوى المفتي بما يراه حسنا فقط ، وذلك باطل لأنه اتباع الهوى وقول بلا برهان"، وأبطل التعليل لأنه "إخبار عن الله أنه حكم بكذا من أجل تلك العلة ، وإخبار عن الله بما لم يخبر عن نفسه" "جميل قاسم : مقال : ( الفكر العربي – الإسلامي : من الثرات إلى الحداثة)، مجلة "الفكر العربي المعاصر"، العدد 92-93، مركز الإنماء القومي ، ص. 54.

عن دين الإسلام، حيث يجملها لنا بقوله:"فرق المقرين بملة الإسلام خمسة، وهم: أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة، والخوارج. ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق، وأكثر افتراق أهل السنة في الفتيا ونبذ يسيرة من الاعتقادات... ثم سائر الفرق الأربعة التي ذكرنا ففيها ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد، وفيها ما يخالفهم الخلاف القريب"(29).

إن القارئ لكتاب"الفصل" يلاحظ أن هناك "ممالآت" بين مزدوجتين ، لأن ابن حزم يجعل بعض الطوائف أكثر عرضة للهجوم من البعض الآخر، فإذا كان عرض ابن حزم لمذاهب النصارى واليهود يستهلك النسبة الكبيرة من الكتاب، فإن الفصول التي خصصها للشكاك والدهريين والقائلين بقدم العالم ثم القائلين بحدوثه ونفي النبوة لا تستأثر إلا بالقسط اليسير، وكذلك الفصول التي خصصها للشيعة والمعتزلة والأشاعرة. فلماذا يا ترى استأثر وسط سلم الاختلافات بالحجم الكبير من الكتاب، بينما لم ينل طرفاه سوى القسط الضئيل؟. قبل الإجابة على هذا السؤال، لابد من التنبيه إلى أن خصام ابن حزم للدهرية/ الفلاسفة في مسألة تناهي جرم العالم وبدايته في الزمان أو حدوث العالم، قد خاض فيه المعتزلة والأشاعرة كذلك. ومع ذلك فالأفق العام الذي تحرك داخله ابن حزم لا يمكن إخضاعه لترسيمة الخصومة التي حددها المعتزلة، ومن بعدهم الأشاعرة، وإن كان يتقاطع معها أحيانا في بعض المسائل"(30). فحجج ابن حزم تتشابه كثيرا مع حجج الكندي لدرجة يستحيل التمييز بين استدلاليهما في الكثير من المسائل، كنقد مسألة أن يكون الصانع علة، وأن يوصف أو يسمى بذلك. ولكن دون أن نتأدى من ذلك إلى تغييب لخصوصية ابن حزم، أو الذهاب في فهم ذلك "كاعتقاد منا أن ابن حزم يردد حجج الكندي في تناهي جرم العالم وحدوثه في الزمان، ولا أن ابن حزم يقطع مع التقليد الكلامي الاعتزالي والأشعري في هذا الباب. فخصوصية ابن حزم قائمة على كل حال، ومحاولته– كجل المتكلمين– تجذير خطابه النظري في النص الديني تظل إحدى أبرز سماته التي يمكن تلمسها في تناوله لأكثر من مسألة. لكن هذا لا ينبغي أن ينسينا أنه يصدر عن نظر فاحص، ومحاكمات فكرية، وتدقيقات عقلية،

(29) ابن حزم، "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، (الجزء الثاني)،(سبق ذكره)، ص. 25.

(30) د. أحمد علمي حمدان: "استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة" (الجزء الأول) (سبق ذكره)، ص. 229.

يتوجها أو يؤسسها بمعطيات نصية. فادعاؤه الانتساب إلى السلطة الأولى في القول الديني، هو ذريعة لاجتهاد شخصي يحضر فيه العقل غالبا، وذريعة للأخذ باجتهاد الآخرين"[31].

### 5 - استئثار النصارى واليهود بالقسط الأوفر من الفرق الأخرى في كتاب "الفصل".

إن كل كتاب هو خطاب معين يوجه لغرض ما، وهذه القاعدة أو الظاهرة ليست جديدة، بل قديمة تمتد بنا في التاريخ بعيدا إلى الوراء لتصل إلى اليونان في القرن السادس قبل الميلاد مع سقراط، تمثيلا لا حصرا، الذي "كتب" كتاباته بيد تلميذه أفلاطون، وهو يأخذ واقعه بعين الاعتبار، ويستحضر في ذهنه السوفسطائيين الذين حمل عليهم، بالرغم من أن بدايته والخطوة الأولى في مسيرة الألف ميل التي قطعها كانت سفسطائية"! . ولذلك فكتاب "الفصل" الذي هو مدار كلامنا، ليس استثناء ولا شذوذا عن هذه القاعدة أو الظاهرة، فابن حزم يعرف جيدا بأن كتابه يخص الأندلس، ولذلك كتبه وهو يأخذ بعين الاعتبار الواقع والمحيط الأندلسي.

وبناء عليه، فإن كيفية تناول ابن حزم لكل مرحلة في الفصول التي تلملم أجنحة كتاب "الفصل" يعود بنا من جديد إلى إثارة السؤال الذي طرحناه سابقا، وتعمدنا إبقاءه معلقا، بالرغم من فتحنا لكوة ضوء إجابة عليه في ما سلفت الإشارة إليه. ذلك أن الموازين الفكرية في الوعاء الزمني الذي يسبح فيه ابن حزم لا يجعل مصداقية لهذا التقسيم، فحجم النصارى واليهود في الكتاب أكبر، بالرغم من أن حيز النصارى أكبر مقارنة مع حيز اليهود. وفي اعتقادنا يرجع الأمر إلى القوة السياسية التي كان يشكلها النصارى في زمن ابن حزم. "فالطائفة المسيحية تمتعت في الأندلس بمركز استثنائي، ونال أعيانها حظوة في الدولة، زادت بعد قيامهم بثورات وتمردات خطيرة"[32]. فالخطر الذي يشعر به الأندلسيون من النصارى هو خطر داخلي ويومي، والمواجهة معهم ليست مواجهة دينية فقط، بل هي مواجهة

(31) المرجع نفسه، ص ص. 389-390.

(32) د. محمد الوزاد: مقال (الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن الثالث الهجري)، مجلة "كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس"، جامعة محمد بن عبد الله فاس، العددان الرابع والخامس لسنتي 1980-1981. ص.168.

سياسية كذلك. ولذلك، فابن حزم يلتقط في كتابه "الفصل" ذبذبات الواقع الأندلسي، بحيث لو أن إنسانا كتب ذلك الكتاب في بغداد، لكان كمن يكتب عن الهنود الحمر، ولا أحد سينتبه إليه !.

لقد احتفظ اليهود والنصارى، الذين استعربوا، بمكتباتهم وحقوقهم في المدن الأندلسية التي كانت فيها الطوائف واستولى عليها المسلمون، وكانوا يتحينون الفرص بحيث يبدون الولاء متى قويت الدولة، ويتحالفون مع الدول الخارجية (الخيانة) متى وهنت ! وتأسيسا على ما سلفت الإشارة إليه، فاليهود ليسوا مجرد مذهب يناقش ويتفق أو يختلف معه، بل لهم وجود محسوس في الأندلس. وقد لعب اليهود ثلاثة أدوار في التاريخ الأندلسي:

**أولا: الدور الاقتصادي**: وهو دور بهر فيه اليهود، فقد كان التبادل موجودا بين النصارى والمسلمين الذين كانت موازين هذا التبادل في صالحهم في البداية، بيد أن السلم الحقيقي لم يكن موجودا في يوم من الأيام بين الطرفين، بل كانا دائما في وضعية المواجهة. وقد عبر اليهود بين المعسكرين بموقفهم شبه الحيادي الذي يشبه الدور السويسري في الحرب العالمية الثانية، فكانوا يأخذون أموال المسلمين لتسليفه للآخر بالربا، ويتقاسمون تلك الربا مع المسلمين على أساس أنهم يتاجرون، ولذلك كان أغلب التجار في فاس يمارسون الربا سترا وبواسطة اليهود، ولا ننسى أيضا دور اليهود في تسيير ميزانية الدولة مستغلين خبرتهم في هذا المجال، بحيث كانت لهم هيمنة على أوضاع وحياة هذه الدويلات.

**ثانيا: المجال الثقافي**: لقد شكل اليهود منذ القرن الرابع تعليمهم الخاص المستقل في الأندلس، وهو تعليم متنوع في مواده ومنغلق في العقيدة، و كانوا يستفزون المسلمين لدرجة بلغت ببعضهم حد نظم القرآن كله شعرا، وبلغت بالبعض الآخر حد التأليف في التشفي بالمسلمين وتشويه تاريخهم !.

والخلاصة التي ينبغي الخلوص إليها هنا، هي عينها التي أكدناها سابقا، والتي نطنب هنا فيها بقولنا مرة أخرى، بأن ابن حزم، وهو يكتب عن اليهود والنصارى، كان يستجيب للواقع، ويصغي لنبضاته. والسؤال المطروح هنا هو كيف انتقد فقيهنا الظاهري النصرانية واليهودية؟

### 6 - ابتكار ابن حزم لـ "المنهجية التوثيقية" في نقده للديانتين اليهودية والمسيحية:

لقد ابتكر ابن حزم في رده على اليهود والنصارى منهجية معينة هي المنهجية التوثيقية التي قد يكون الفيلسوف اليهودي المشهور بسبينوزا نقل بعضا منها !. فابن حزم هو أستاذ سبينوزا عن طريق أبراهام بن عزرا ، الذي يقول عنه الباحث المقتدر أحمد شحلان بـ "أنه كان يؤلف لا ليضيف جديدا في العلم، وإنما لينقل المعارف العربية الإسلامية التي كانت تمثل في ذلك الوقت أوج ما وصله الفكر الإنساني. وحتى إبداعه الجريء في التفسير، كان صدى للتجديد الذي جاء به ابن حزم في الدراسات الدينية المقارنة... فأهمية أبراهام بن عزرا في تاريخ العلوم، تمثلت إذن في أنه أول من نقل علم اللغة العبرية ونحوها، بعد أن اشتد عود هذه البحوث في الأندلس، إلى يهود الغرب، وأنه أول من نقل العلوم العربية الإسلامية إلى أوروبا، فتعرف الغرب على كتب الحساب والهندسة والفلك والرياضة. كما تعرف بواسطته رجال الدين اليهود وغير اليهود فيما بعد، على مناهج نقد النص التوراتي، وقد أشرنا سابقا إلى أنه أثر كثيرا في سبينوزا، بحيث يعتبر هذا الأخير تلميذا غير مباشر لابن حزم المولود سنة 994 والمتوفى سنة 1064 بواسطة ابن عزرا. فقد عاش ابن عزرا في قرطبة بلد ابن حزم، وترك فيها هذا صدى كبيرا لدى اليهود بمصادقته لهم من جهة ، كما جاء في كتاب طوق الحمامة، وبما أثارته كتابته عنهم وعن مذاهبهم وقضايا ثوراتهم، كما جاء في كتاب الرد على ابن النغريلة اليهودي، وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل. وهذه وقائع فكرية لا يمكن لرجل علم مثل ابن عزرا أن لا ينتبه إليها ويتأثر بها. وبالتالي تدفعه إلى أن يعب من معين هذا ابن حزم الذي شغل الناس عامة واليهود خاصة"[33]. ويقول عنه أيضا : "كان شاعرا ونحويا وفلكيا منجما وطبيبا وفيلسوفا وأخيرا علما من أعلام التفسير التوراتي الذي سيأثر بنظراته التوراتية النقدية في مدارس أوروبية كبرى فيما بعد... في روما

(33) د. أحمد شحلان : مقال (أبرهام بن عزرا ودوره في نقل علوم العرب إلى أوروبا : حي بن يقظان : من ابن سينا إلى ابن عزرا)، ضمن "الفكر العلمي في المغرب: العصر الوسيط المتأخر"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 104 ، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الطبعة الأولى 2003 ، ص ص. 160–161.

بدأ مشروع تفاسيره الجريئة... وكان شديد الجرأة في هذه التفاسير، ولمح في بعضها إلى زيادات بشرية لا علاقة لها بالوحي. والواقع أنه وبعض نبهاء اليهود الأندلسيين ، كمعاصره وربما صديقه، موسى بن جقطيلة وبعض ممن أتوا بعدهما ممن ثقف الثقافة العربية، كلهم شككوا في بعض نصوص التوراة، وفتحوا الطريق لسبينوزا الذي يعتبر أول وأجرأ من انتقد التوراة من يهود أوروبا. وسبينوزا يعترف بتأثره بابن عزرا. هذه الجرأة أثارت على إبراهيم بن عزرا أحبار روما، ودخل وإياهم في صراع انتصروا فيه هم في الأخير. ومعلوم أن يهود إيطاليا، وروما بالخصوص، كانوا ذوي قوة وبأس، كما كانوا أبعد عن تفتح ابن عزرا وبعد نظره ومعرفته العميقة بالنص التوراتي والمناهج التفسيرية التي تنطلق من الدرس الفيلولوجي والتاريخي، فاضطر إلى مغادرة روما"[34]. وفي كلمة واحدة: فقد أثر كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" تأثيرا قويا في يهود الغرب الإسلامي، وهذا التأثير لا ينكره إلا مكابر، ولا يذهب إلا عن غافل. فقد نهل يهود هذه المنطقة الجغرافية من معين المنهج الحزمي، بالرغم من تلعثم لسانهم في الاعتراف بذلك الإستيقاء والإستمداد، بل خرسه عن ذكر ذلك. "وقد يكون من المسلم به إذا فكر بعض الباحثين القيام بدراسة مقارنة لكتب ابن حزم في نقد الديانتين اليهودية والمسيحية ومؤلفات أنصار الفكر الحر من رجالات المدرسة الغربية المعاصرة ـ فإنه واجد بلا شك لدى فيلسوفنا العربي الكثير من الآراء المطابقة لما انتهى إليه أولئك المفكرون"[35]. فنقاشه مع اليهود والنصارى توثيقي يطعن في الأناجيل والتوراة. صحيح أن المبدأ ليس جديدا، لأن كل دين يطعن في قداسة نصوص الأديان الأخرى، ولكن الجديد والابتكارية فيه تكمن في تحوله إلى منهجية دقيقة، يقول الأستاذ محمد محفوظ : "إن منهج ابن حزم في نقده يتمثل في معارضة نصوص الكتاب المقدس بعضها ببعض وبيان ما فيها من اضطراب، وتناقض واختلاف، ورد الروايات التاريخية التي تصادم مقررات العلوم على ما وصلت إليه في عصره من الحساب والهندسة والجغرافية، والحيوان والنبات والمعادن، وبالجملة كل ما يتعارض مع القوانين اليقينية الثابتة المطردة التي يسير العالم والمجتمع الإنساني على

(34) المرجع نفسه، ص ص. 155–156–157.

(35) مقدمة كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" (الجزء الأول)، (سبق ذكره)، ص. 22.

حسب مقتضياتها. وهذا يعد عند ابن حزم كذبا، ومحالا من باب ما يتسلى به العجائز من الخرافات والأسمار"[36]. فابن حزم يقف على أرض صلبة وليست رخوة، لأنه اطلع جيدا على الأسفار وكتب وشروح لليهود ، ..."وبالإضافة إلى هذا الإطلاع عرف شيئا من أحوال اليهود بالمجاورة والمشاهدة ، فكان يسأل بعض علمائهم ومقدميهم عما يتوقف فيه ، مجادلا في أكثر الأحيان لا مستفهما، ونراه في ألمرية يجلس في دكان إسماعيل بن يونس الطبيب الإسرائيلي الذي كان مشهورا بالفراسة، وقد جعل وكده منذ البدء إثبات التحريف والتناقض والتبديل على التوراة. ولذلك درسها دراسة مستأنية، وكان هو رائد إبن خلدون في المنهج الذي اتبعه في نقد الخبر التاريخي من هذه الناحية، أي الناحية الزمنية والعددية"[37].

ولو شئنا أن نوضح هذه المنهجية التوثيقية أكثر، لقلنا بأنها تلح على التعارض والتضارب بين النصوص ولكن ليس التعارض المنطقي، بل عدم أصالتها ووجود ما يؤيد نسبتها لأصحابها، من حيث الوفاة مثلا، أو من زوايا أخرى جمة. فابن حزم لم يعول في مخاصمته للفرق المخالفة على النصوص الدينية، بل ناقشها مناقشة علمية عقلية بطريق يتفق تماما مع المناهج العلمية الحديثة، بعيدا عن النصوص الدينية، لا يأتي بها إلا بعد أن يستكمل البرهان، ويقيم الدليل العقلي الواضح... ومما أضفى أهمية بالغة على هذا الكتاب: أن ابن حزم قرأ العهد القديم والعهد الجديد (التوراة والإنجيل)، وأورد نصوصا منها، وبين تضارب هذه النصوص وتعارضها، كما أورد قصصا منها وحكايات لا يمكن أن تصدر من إله... إن مناقشة ابن حزم لهذه الآراء، وإبطالها، وإقامة الحجج العقلية، والبراهين المنطقية جعلت لهذا الكتاب أهمية كبرى، وستظل أهميته قائمة على مدى الأيام مادامت هناك فرق تعادي الإسلام، وتتخذ منه موقف التحدي والإنكار"[38].

وهذه المنهجية التوثيقية من الأهمية بمكان لأنها ترتكز على النقد الداخلي للنصوص، وبيان كيف أن ما جاء في هذه النصوص لا يعقل ولا يصدق، بل هو

(36) المرجع نفسه، ص. 23.

(37) د. إحسان عباس : تصدير "رسائل ابن حزم الأندلسي" تأليف ابن حزم، الجزء الثالث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1981، ص ص. 16–17.

(38) مقدمة كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" (الجزء الأول)، (سبق ذكره)، ص. 24-25.

مخالف للبداهة والوقائع. وما أكثر ما هو مخالف للبداهة والوقائع في ما يقوله اليهود في بعض معجزاتهم مثلا. يقول ابن حزم في ختام حديثه عن اليهود: "هنا انتهى ما أخرجناه من توراة اليهود وكتبهم من الكذب الظاهر، والمناقضات اللائحة التي لاشك معه في أنها كتب مبدلة محرفة مكذوبة، وشريعة موضوعة مستعملة من أكابرهم، ولم يبق بأيديهم بعد هذا شيء أصلا، ولا يقي في فساد دينهم شبهة بوجه من الوجوه"[39].

ويستهل كلامه عن النصارى قائلا: "وأما الإنجيل وكتب النصارى فنحن إن شاء الله عز وجل موردون من الكذب المنصوص في أناجيلهم ومن التناقض الذي فيها أمرا لا يشك كل من رآه في أنهم لا عقول لهم وأنهم مخذولون جملة. وأما فساد دينهم فلا إشكال فيه على من له مسكة عقل، ولسنا نحتاج إلى تكلف برهان في أن الأناجيل وسائر كتب النصارى ليست من عند الله عز وجل، ولا من عند المسيح عليه السلام كما احتجنا إلى ذلك في التوراة والكتب المنسوبة إلى الأنبياء، التي عند اليهود، لأن جمهور اليهود يزعمون أن التوراة التي بأيديهم منزلة من الله عز وجل على موسى عليه السلام، فاحتجنا إلى إقامة البرهان على بطلان دعواهم في ذلك، وأما النصارى فقد كفونا هذه المؤونة كلها لأنهم لا يدعون أن الأناجيل منزلة من عند الله تعالى على المسيح، ولا أن المسيح عليه السلام أتاهم بها، بل كلهم أولهم عن آخرهم أريوسيهم، ومليكهم ونسطوريهم ويعقوبهم ومارونيهم، وبولقانيهم لا يختلفون في أنها أربعة تواريخ ألفها أربعة رجال معرفون في أزمان مختلفة. فأولها تاريخ ألفه متى اللاواني (تلميذ المسيح) بعد تسع سنين من رفع المسيح عليه السلام وكتبه بالعبرانية في بلد يهوذا بالشام يكون نحو ثمان وعشرين ورقة بخط متوسط، والآخر تاريخ ألفه مارقش الهاروني... بعد اثنين وعشرين عاما من رفع المسيح وكتبه باليونانية في بلد أنطاكية من بلاد الروم... يكون أربع عشرة ورقة بخط متوسط... والثالث تاريخ ألفه لوقا... كتبه باليونانية في بلدة إقاية... والرابع تاريخ ألفه يوحنا بن سبذاي تلميذ المسيح بعد رفع المسيح ببضع وستين سنة وكتبه باليونانية في بلد استيه يكون أربعا وعشرين ورقة بخط متوسط..."[40].

(39) ابن حزم، "الفصل في الملل والأهواء والنحل" (الجزء الأول)، (سبق ذكره)، ص. 329.
(40) المرجع نفسه، ص ص. 13–14.

وبعد أن بين لنا ابن حزم بجلاء وافر التناقضات والنصوص التي يكذب بعضها بعضا، وهي كثيرة تجل عن الحصر. يقول في ختام حديثه عن النصارى : "فهذه سبعون فصلا في أناجيلهم من كذب بحت، ومناقضة لا حيلة فيها، ومنها فصول يجمع الفصل منها ثلاث كذبات فأقل أو أكثر، على قلة مقدار أناجيلهم وجملة أمرهم في المسيح ـ عليه السلام ـ أنه مرة بنص أناجيلهم: ابن الله، ومرة هو ابن يوسف، وابن داود، وابن الإنسان، ومرة هو إله يخلق ويرزق، ومرة هو: علم الله وقدرته، ومرة لا يحكم على أحد، ولا تنفذ إرادته، ومرة هو: نبي وغلام، ومرة أسلمه الله إلى أعدائه، ومرة قد انعزل الله له عن الملك، وتولاه هو، وصار يشرف الله تعالى، ويعطي مفاتيح السماوات، ومرة يولى أصحابه خطة التحريم والتحليل في السماوات والأرض، ومرة يجوع ويطلب ما يأكل، ويعطش ويشرب، ويعرق من الخوف، ويلعن الشجرة إذا لم يجد فيها تينا يأكله، ويفشل فيركب حمارة، ويؤخذ ويلطم وجهه، ويضرب رأسه بالقصبة، ويبزق في وجهه، ويضرب ظهره بالسياط، وتمر به الشرط، ويتهكمون به، ويسقى الخل في الحنظل، ويصلب بين سارقين، وتسمر يداه، ومات في الساقة ودفن ثم يحيا بعد الموت، ولم يكن له هم إذا حيا بعد الموت واجتمع بأصحابه إلا طلب ما يأكل فأطعموه الحوت المشوى وسقوه العسل، ثم انطلق إلى شغله. هذا كله نص أناجيلهم، وهم قد اقتصروا في دينهم من كل هذا على أنه إله معبود فقط، وهم يأنفون من إله مع الله. وأناجيلهم وأمانتهم توجب أن المسيح إله آخر غير الله، بل يقعد عن يمين الله، وأنه أكبر منه، وهو يخلق كما يخلق، ويحيي كما يحيى، فبالضرورة توجب أنهم قائلون بإلهين ولابد متغايرين"[41].

وهكذا تتجلى لنا مواطن التناقض ومكامن الكذب في الأناجيل الأربعة التي تسلح ابن حزم في تفنيد محتوياتها على المقدمات العقلية والمسلمات البديهية ومقررات العقول، لدرجة يمكن القول معها بأن أسلوب ابن حزم في مخاصمته لآراء الفرق يتميز بالفرادة والفذوذة حتى ليكاد أن يكون نسيج وحده" ومن خصائص هذا الأسلوب، دقته في المناقشة حتى يسد كل مسلك على معارضه، ولا يترك له منفذا ينفذ إليه منه، لاستيفاء الحجج العقلية والمنطقية، وقد اتضح ذلك في

(41) المرجع نفسه، ص. 200.

مناقشة نصوص من التوراة والإنجيل، وبيان ما فيها من تحريف وخلط، وتجلى ذلك في إظهاره اضطراب التوراة في الحساب والعد"[42].

**الخاتمـة:**

وهكذا ينتهي ابن حزم إلى الحكم بأن هذا الخصم يقف من الكفر على شفا جرف هار، وأن ذلك الخصم الآخر أكثر ابتعادا من هذا أو أكثر اقترابا منا، وهو ما يعني أخيرا أن الخصوم مراتب، وأن الخصومة درجات. ونحن إذا تأملنا كلام ابن حزم في "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، وأعطيناه حقه من التصفح، عثرنا في أثنائه على ما تحدث عنه الباحث المغربي أحمد علمي حمدان عندما أشار بدقة وتركيز شديدين إلى ما يستلفت النظر، ويستدعي الاهتمام في براهين ابن حزم على أن كل جزء في العالم فهو متجزء، والتي يقول عنها: "ويلفت النظر في هذه البراهين، أيضا: الإحالات المتكررة على"الحس" و"الحس السليم" و"الإحساس" و"ضرورة العقل" و"العقول" و"المشاهدة". وهو أمر اعتبره أحد الباحثين [يقصد Arnaldez]، في سياق مخالف– ودون دليل منه– مظهرا من مظاهر ظاهرية ابن حزم، كما يلفت النظر فيها استخدام التجريح بكثافة. فهي كثيرا ما تنعت الخصم أو قوله بأوصاف قدحية كـ "التخليط" و"الحمق الذي لا يبلغه إلا الموسوس" و"المكابرة للعيان التي لا يرضاها لنفسه سالم البنية" و"الجنون" و"الفحش". وهذه تقنيات حجاجية غير برهانية، يستخدمها ابن حزم فيما يسميه" براهين ضرورية" على قابلية الجسم للانقسام اللامتناهي. وجميع هذه البراهين، إلا واحد، هو الذي يعتمد معطى إلهيا، براهين غير مستقيمة. فهي براهين خلف. تصادر على دعوى الخصم، وتنتج التناقض فيها، كما أن جلها يلجأ في مفاصله، إلى السبر والتقسيم،...وهي أحيانا، وكنتيجة لتوظيف السبر والتقسيم، تستدعي أقساما لا خلاف في بطلانها بين السائل والمجيب، ومع ذلك تستدعيها، لتنتج تهافت دعوى الخصم"[43].

ونحن نعتقد جازمين بأن الغيوم لن تنقشع عن سماء الأمة العربية الإسلامية، وسحب الأحزان لن تتوارى، ما لم نختلف إلى عظمائنا، ومؤلفي الموسوعات

---

(42) المرجع نفسه، ص. 29.

(43) د. أحمد علمي حمدان: "استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة"، الجزء الأول، (سبق ذكره)، ص. 517.

الحجاجية من جهابذة الكلام، وصناديد المناظرة، وفطاحلة الجدال". في زماننا، كما تؤكد العديد من الدراسات في البلدان الإسلامية، وكذلك العديد من الأبحاث ونشرات المخطوطات، يحظى ابن حزم بتكريم جديد . بالتأكيد ، يستطيع ابن حزم أن يسدي خدمات جلى للفكر الإسلامي المعاصر ، ويساعده على حل الكثير من المشاكل"[44]. فقد تباطئنا عن فك أصفادنا، وكأني بلسان حال ابن حزم يقول لنا على لسان حال أبو فراس الحمداني الذي يثير تباطئ سيف الدولة في فك أسره:

أضاعوني وأي فتى أضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر

"... وفي عصر النهضة هذا الذي نعيشه ، كان لا بد أن يعود ابن حزم إلى قرطبة العزيزة. وقد عاد إليها كما ينبغي أن يعود إليها رجل مثله، لم يقدره أهل عصره حق قدره، لا ولا الأجيال التالية عرفت مكانه. كانت لهم مقاييس ضيقوا بها على أنفسهم رحاب الحياة"[45]. ويحضرني هنا، وأنا أخوض في هذا الموضوع، طرد المسلمين من الأندلس التي لم يعد لهم فيها أثر :

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا أنيس ولم يسمر بمكة سامر

وهو ما خلده أبو البقاء الرندي في مرثيته الرائعة والمشهورة :

وكان ما كان من ملك ومن ملك كما حكى عن خيال الطيف وسنان
فاسأل بلنسية ما شأن مرسية وأين شاطبه أم أين جيان
وأين قرطبة، دار العلوم، فكم من عالم قد سما فيها له شان
قواعد كن أركان بلاد فما عسى البقاء، إذا لم تبقى أركان

(44) Encyclopédie de l'Islam, Tome III. (Précité), p.821-822

(45) د. حسين مؤنس: مقال (ابن حزم في ذكراه)، (سبق ذكره)، ص. 148.

# الإنتقال من البرهان إلى الجدل في مغرب القرنين 13م و14م[1]

**محمد أبلاغ**
كلية الآداب – فاس

## مقدمة

قد يبدو من الصعوبة بمكان أن نتحدث اليوم عن تحولات عرفها الفكر العربي الإسلامي الوسيط، ذلك لأننا ومنذ القرن 19م ننظر إلى هذا الفكر ككتلة متجانسة متشابهة منذ قرون الإسلام الأولى. إننا عندما ننصت للمفكرين الذين أرخوا للعصور الماضية من الإسلام نجدهم يتحدثون عن الإختلافات الموجودة بين المذاهب الفقهية، والإختلاف في الموقف من الفلسفة بين الغزالي وابن رشد مثلاً، وأسباب دفاع ابن سينا عن نظرية الفيض مثلاً،...، الخ، لكن غالباً لا ينظر إلى هذا الفكر كفكر يخضع هو الآخر للتاريخ ويتحول من قرن إلى قرن ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى.

وحتى أبرز بوضوح كيف أن النظر إلى الفكر العربي الإسلامي الوسيط، هو نظر إلى جسم لا روح ولا حياة فيه، سأنقل هنا انطباعاً لمحمد عابد الجابري، لأنه انطباع للأسف يشاركه فيه كثير من المفكرين المسلمين المعاصرين، فماذا يقول الجابري في كتاب كتب له أن يعرف شهرة لا نظير لها في البلدان الناطقة بالعربية، يقول: "وأكاد أقرر أن الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة،

(1) انظر كذلك:
حسان الباهي، **من ابن رشد إلى ابن البنا أو من البرهان إلى الجدل**، في: **العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2001، ص. ص. 37-49.

وبالتالي فزمنها مدة يعدها السكون لا الحركة، وهذا على الرغم من جميع التحركات والإهتزازات والهزات التي عرفتها".

ويقرر الجابري أن ما يطبع الزمان الثقافي العربي هو الركود[2].

والواقع أن المشكلة ليست في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، بل في قرائه المعاصرين، الذين يقرؤونه بعيون المدارس الفكرية الأوربية المعاصرة، دون محاولة التأريخ له ومعرفة خصائص كل مرحلة تاريخية، والمشاغل الفكرية والإجتماعية لأصحابها، وكون كل فكرة، هي بدون ريب استجابة لما يعرفه التاريخ من تحولات وأحداث تطبع العصر والإنسان.

## إبن رشد والبرهان

إن ما نقصده بالبرهان هنا هو المعرفة العلمية التي تستعمل كل العلوم من منطق وعلوم تعاليم وعلم طبيعي وعلم ما بعد الطبيعة للوصول بالإنسان إلى أعلى درجات الكمال. أي تحقيق الحد الأقصى لحد الإنسان كحيوان ناطق.

فلا يمكن للإنسان أن يتحقق كحيوان ناطق إلا بالإستيعاب الكلي لكل المعارف الإنسانية التي تصبو إلى تحقيق هذه الغاية، وهي بطبيعة الحال العلوم الفلسفية النظرية.

فما هي المراحل التاريخية التي قطعها هذا النوع من التفكير؟

يمكن القول بأنه بالنسبة للغرب الإسلامي كانت البداية في القرنين 8م و9م في القيروان، ثم تلتها مرحلة الإزدهار في القرن 11م بالأندلس، ثم وصل هذا الإتجاه أوجه في القرن 12م بقرطبة[3].

سأكتفي هنا بتقديم بعض الأدلة فقط.

(2) أنظر كامل الفصل الثاني الزمن الثقافي العربي ومشكلة التقدم من: **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص. ص.37-55.
وانظر كذلك ص. 323 التي يتحدث فيها عن تداخل الأزمنة الثقافية في الفكر العربي.

(3) لقد فصلنا القول في هذه المسألة في أطروحة قيد الإنجاز بعنوان: **فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي: دراسة تركيبية.**

في كتابه **حي بن يقظان** يقول ابن طفيل وهو بصدد الحديث عن الفلسفة: "أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم"(4).

ونعرف كذلك أن ابن باجة الذي توفي سنة 533هـ/ 1138م اهتم بالمنطق وعلوم التعاليم وكذلك العلم الطبيعي،غير أنه لم يصل إلى الغاية القصوى من العلوم أي علم ما بعد الطبيعة(5).

ونريد أن نشير كذلك إلى أن كتاب **الإستكمال** المؤتمن بن هود الذي اكتشفت مقدمته مؤخراً، قد بين أنه وإن كان كتاباً في فروع الهندسة النظرية والعملية، إلا أنه ينخرط ضمن مشروع ضخم هو استيعاب علوم التعاليم للوصول إلى الإهتمام بالعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة(6).

وبالجملة فمهمة الفيلسوف هي الوصول بالإنسان إلى درجة الكمال الإنساني، وذلك باتباع التدرج في التعليم من المنطق إلى علوم التعاليم فالعلم الطبيعي وصولاً إلى علم ما بعد الطبيعة الذي هو الغاية القصوى من المعرفة.

.بما أنني هنا أأرخ للفكر الفلسفي والعلمي في الغرب الإسلامي، فإنني أقول بأن الغرب الإسلامي قد نجح في هذه المهمة بشكل كلي، وذلك مع ابن رشد الذي يمكن اعتبار كتابه **تفسير ما بعد الطبيعة** الذي ألفه سنة 588هـ/ 1192م أو 590هـ/1194م،

---

(4) تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1993، ص.20.

(5) جمال الدين العلوي ، **مؤلفات ابن باجة**، دار الثقافة– بيروت، دار النشر المغربية– الدار البيضاء، 1983.

(6) لم يستطع المؤتمن بن هود إنجاز مشروعه الهندسي بالكامل، حيث اكتفى بإنجاز الجنس الأول المتعلق بالهندسة النظرية، و لم يستطع إنجاز الجنس الثاني المتعلق بالهندسة العملية، غير أن هدف المؤتمن بن هود لم يكن فقط إنجاز هذا المشروع الهندسي، بل ربما كان يطمح لو اكتمل هذا المشروع الإنتقال إلى الإهتمام بالعلمين الطبيعي وما بعد الطبيعة، ودليلنا على هذا القول شيئين: أولاً مقدمة الكتاب التي يصرح فيها بأن الغاية من المعرفة الفلسفية هي الوصول بالإنسان إلى درجة الكمال وهي المسألة التي لا يمكن بطبيعة الحال تحقيقها إلا بالتمكن من العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعة، أنظر هذه المقدمة في:

A.DJEBBAR, La rédaction de l'Istikmal d'al-Mu'taman (XIe s.) par Ibn Sartaq un mathématcien des XIIIe-XIVe siècles, *Historia Mathématica*, n°24 (1997), pp. 185 - 192.

الدليل الثاني هو أن صاعد الأندلسي وهو بصدد الحديث عن المؤتمن بن هود، يقول بأنه يتميز على الرياضيين الآخرين المعاصرين له بالإهتمام بالعلمين الطبيعي وما بعد الطبيعة.

**طبقات الأمم**، نشرة حياة العيد بوعلوان،بيروت، دار الطليعة، 1985، ص. 181.

بمثابة تتويج نهائي لهذا الإتجاه، حيث أنه وصل بفكر الغرب الإسلامي إلى الإهتمام بعلم ما بعد الطبيعة[7].

وبذلك يكون مشروع ابن رشد ليس رجوعاً مباشراً لأرسطو كما كان يشاع من قبل، بل هو استكمال وتطوير للفكر الفلسفي والعلمي للغرب الإسلامي السابق عليه.

فما هي السمات الأساسية للمشروع الرشدي التي تهمنا هنا بالأساس؟

إن السمة الأساسية لهذا المشروع هي بإيجاز شديد بناء الفلسفة بناءً علمياً صارماً، وإسقاط كل الأقاويل الأخرى سواء منها الجدلية أو السفسطائية، حيث يصرح ابن رشد في مقدمة **جوامع السماع الطبيعي**، أن النظر في العلم الطبيعي يجب أن يكون في دقة علوم التعاليم[8]، كما أنه يصرح في بداية كتابه **جوامع ما بعد الطبيعة** أن غرضه هو التقاط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة في علم ما بعد الطبيعة[9].

علم ما بعد الطبيعة في نظر ابن رشد، هو علم بكل ما تحمله الكلمة من معنى، والوصول إلى الحقائق العلمية غير ممكن إلا بالبرهان.

فالبناء العلمي والبرهاني للفلسفة تجاوز فيه أرسطو، حيث إذا كان هذا الأخير قد أدخل أقاويل جدلية في كتاباته الفلسفية، فإن غرض إبن رشد هو حذف هذه الأقاويل من مجال الفلسفة.

الفلسفة والعلم بالنسبة لفيلسوف قرطبة لفظان مترادفان.

وقد لا يكون ابن رشد قد نجح تمام النجاح في جعل علم ما بعد الطبيعة علماً برهانياً، لأنه من غير الممكن كما نعرف أن تكون الميتافيزيقا برهاناً[10]. إلا أن ما يهم

(7) أنظر كرونولوجيا مؤلفات ابن رشد في:
جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986.

(8) **المرجع السابق**،...، ص. 162.

(9) ابن رشد، **جوامع ما بعد الطبيعة** المنشورة خطأ تحت عنوان: رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط وتعليق الدكتورين رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994، ص. 29.

(10) محمد المصباحي، **الوحدة والوجود عند ابن رشد**، نشر شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2002، ص ص. 155–181.

عند ابن رشد هو هذه النزعة القوية في جعل الفلسفة جزءاً من الثقافة العربية الإسلامية نفسها، أي معرفة الله من خلال العلوم كلها، حيث لا يمكن فهم علم ما بعد الطبيعة إلا بعد النظر في العلوم الأخرى من منطق وتعاليم وطبيعة.

ومن هذا المنظور يجب النظر إلى كتاب **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال**، حيث لا يجب أن يعتبر فقط –كما ذهبت إلى ذلك معظم الدراسات الحديثة والمعاصرة– كتاباً في الفصل بين الدين والفلسفة أو التوفيق بينهما، بل لا يجب أن ننسى أن ابن رشد هو أيضاً فقيه، وعرف بهذه الصفة عند معاصريه أكثر مما عرف بكونه فيلسوف. وبما أنه فقيه، فإن هذا الكتاب هو بمثابة فتوى تقول بضرورة النظر شرعاً في الفلسفة، أي أن النظر في الفلسفة هو واجب شرعاً على كل مسلم تتحقق فيه الشروط التي عرضها أبو الوليد في كتابه هذا.

فلابد من الإنتباه إلى أنه في مقدمة الكتاب يقول: "فإن الغرض من هذا القول، أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به؟ إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب"[11].

ثم بعد ذلك يقرر أن النظر في الفلسفة واجب شرعاً، حيث "أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الإعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس. فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع، وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهاناً"[12].

وبما أن قولنا هنا هو قول كلي، فإن المقصود هو التساؤل عن الأسباب التي جعلت من حضور الفلسفة في الغرب الإسلامي وخصوصاً الإنتصار لأرسطو ممكناً في الفترة الممتدة من القرن 9م إلى القرن 12م، ومتعذراً بعد ذلك.

وليس معنى هذا أن الطريق أمام الفلسفة كانت مفروشة بالورود، حيث أن الغالبية العظمى من الفقهاء كانت ترفضها، فصاعد الأندلسي عندما تحدث عن

(11) ابن رشد، "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال"، في: فلسفة ابن رشد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص.13.

(12) المرجع السابق،...،ص. 14.

إحراق المنصور بن أبي عامر لكتب العلوم القديمة ونهى عن الإشتغال بها، لم يرجع السبب في ذلك إلى رغبة شخصية منه، بل فعل ذلك "تحبباً إلى عوام الأندلس...إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم، وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملة مظنوناً به الإلحاد في الشريعة"(13).

إلا أنه بالرغم من ذلك فهذا لا ينفي وجود أقلية كانت تؤمن بالفلسفة والعلوم القديمة، حيث مباشرة بعد القول السابق، يقول: "ولم يزل أولو النباهة منذ ذلك يكتمون لما يعرفونه منها ويظهرون ما يجوز لهم منه من الحساب والفرائض والطب، وما أشبه ذلك إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس"(14).

ولقد عبر ابن طفيل عن موقف مشابه فيما بعد، حيث بالرغم من اشتغاله بالفلسفة، اعتبر أنها من الأمور التي "الملة الحنيفة والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه، وحذرت عنه."(15)، إلا أن هذا الإعتبار لم يمنعه من الإهتمام بالعلوم الفلسفية النظرية، للتشوف إلى التصوف(16).

وهو نفس الأمر الذي نجده عند مالك بن وهيب الفقيه الأندلسي الذي انتدب في مجلس علي بن تاشفين المرابطي لمناظرة المهدي بن تومرت، حيث يقول عنه صاحب **المعجب في تلخيص أخبار المغرب** : "كان قد شارك في جميع العلوم، إلا أنه كان لا يظهر إلا ما ينفق في ذلك الزمان، وكانت لديه فنون من العلم،......، ولمالك بن وهيب هذا تحقق بكثير من أجزاء الفلسفة، رأيت بخطه كتاب **الثمرة** لبطليموس في الأحكام، وكتاب **المجسطي** في علم الهيئة، وعليه حواش بتقييده"(17).

(13) صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، نشرة حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة ، بيروت، 1985، ص. 164.
(14) **المرجع السابق**،...، ص. 164.
(15) إبن طفيل، **حي بن يقظان**، دار المشرق، بيروت، 1993 ، ص. 20.
(16) هناك اختلاف كبير فيما يخص هذه النقطة بين ابن طفيل وابن رشد، حيث أن الأول يعتبر أن الفلسفة هي أول الطريق للوصول إلى رتبة المتصوفة، أهل الولاية اللذين تكون لديهم المعرفة أوضح، والثاني يقول أن لا طريق آخر للمعرفة سوى الفلسفة، عن مظاهر هذا الصراع الخفي بين هذين العلمين، انظر:
جمال الدين العلوي، "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي، الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد 8**، 1986، ص ص. 15–50.
(17) عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تقديم ممدوح حقي، دار الكتاب، الدار البيضاء (بدون تاريخ)، ص ص.171–272.

أما نكبة ابن رشد فهي تبين أن موقف العامة لم يكن مع الفلسفة، حيث أن الذين آزروا فيلسوف قرطبة هم قلة قليلة جداً، فالتأثير على قلوب العامة كان للفقهاء، مما يجعل من المحتمل أن تكون نكبة ابن رشد هي لاسترضائهم ، حيث أنها جاءت بعد معركة الأرك التي انتصر فيها الموحدون في الأندلس، والتي صورت باعتبارها انتصاراً للإسلام على المسيحية، وهو الخطاب الذي عادة ما يروج له الفقهاء بين الناس في مثل هذه المناسبات الحماسية[18].

إن ما نريد أن نؤكد عليه هنا، هو أنه بالرغم من كل الصعوبات التي واجهت الفلسفة كقول برهاني في الغرب الإسلامي، نظراً لموقف الجمهور منها سواء من العامة أو الخاصة، إلا أنها كانت حاضرة، إما بشكل قوي وعلني كما هو الحال في بعض الممالك الأندلسية، خصوصاً في غرناطة أيام بني زيري أو سرقسطة في عهد بني هود أو بلنسية، وفي قرطبة ومراكش في العصر الموحدي خصوصا مع ابن رشد.

لذلك نقول بأن ابن رشد وصل إلى أعلى درجات العقلانية، أي إقامة معرفة برهانية تعتمد أولاً وأخيراً على القدرات الهائلة للعقل الإنساني، أو لنقل بأن ابن رشد: "وصل إلى أقصى ما وصلت إليه البشرية المفكرة آنذاك في المنطقة المحيطة به والتي لا تزال تحيط بنا. لم يذهب أحد أبعد منه في سبر المعضلات التي تطرق إليها، ...، المادة التي اعتمدها ابن رشد كانت كل ما كان متاحاً للبشرية في عهده"[19]. ولذلك، فإنه: "دعامة من دعائم التاريخ الكوني"[20].

### السمات الأساسية للقرن 13م بالمغرب

كونية ابن رشد لم تتحقق بشكل كامل إلا في أوربا في نهضتها الحديثة، غير أن هذا لا يعني أنها توفيت في المغرب بمجرد ولادتها كما ذهب إلى ذلك الجابري[21].

(18) خلال مقام الخليفة الموحدي سنة 593هـ/ 1196م بقرطبة بعد غزوة الأرك لسنة 591هـ/1194م، تجددت الحملة ضد ابن رشد، فلم يكن للمنصور نظراً "لاتفاق الطلبة" حسب عبد الملك المراكشي في **الذيل والتكملة** "إلا المدافعة عن شريعة الإسلام". نقلاً عن :

محمد بن شريفة، **إبن رشد الحفيد سيرة وثائقية**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999، ص. 65.

(19) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، 1996، ص. 33.

(20) **نفس المرجع** ص.

(21) تكوين العقل العربي، ...، **المرجع السابق**، ص.323.

وكما جرت به العادة في الكتب المؤرخة للفلسفة التي تنتقل في التأريخ للفكر الفلسفي من ابن رشد إلى الفلسفة الحديثة مع ديكارت وليبنز وغيرهما من أعلام الفلسفة الحديثة.

وبما أنه من غير الممكن تغيير هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة في بحث صغير كهذا، فإنني أريد أن أقول أن ابن رشد لم يمت في الغرب الإسلامي بمجرد وفاته، وأن التخلف الفكري والثقافي لم يتكرس في المغرب إلا ابتداء من القرن 15م، أما في القرنين السابقين عليه أي القرن 13م و14م، فإن ما يمكن الحديث عنه هو وقوع تحول فكري طبيعي ليس هنا مجال لتفصيل القول فيه.

لذلك سأكتفي هنا بالتذكير ببعض الأحداث التاريخية التي وقعت في النصف الأول من القرن 13م مباشرة بعد وفاة ابن رشد.

سنة 1212م هناك هزيمة **العقاب** التي كانت بمثابة العد العكسي للوجود الإسلامي بالأندلس[22]. ولم تدرس بما فيه الكفاية بعد آثار هذه الهزيمة على الذهنية المغربية اللاحقة[23].

المسألة الثانية التي نريد أن نذكر بها هنا هو التخلي النهائي من قبل المأمون الموحدي على العقيدة الموحدية سنة 626هـ/ 1228م[24].

وأخيراً بدأت تبرز بشكل واضح الفروق بين مختلف مناطق المغرب الكبير، من خلال التناحر بين ثلاث دول للسيطرة على المغرب وهم: الحفصيون بتونس وبنو عبد الواد بتلمسان والمرينيون بفاس.

---

(22) عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، دار الكتاب، الدار البيضاء، ص.456-458.
وانظر تفصيلاً أكبر عن هذه المعركة:
الناصري، **الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، مطبعة دار الكتاب، 1954، الجزء الثاني، ص. 220-224.

(23) غالباً ما يقرن العامة من الفقهاء بين الهزيمة والتخلي عن الإسلام "الحقيقي" أي التمسك بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ونبذ ما عداهما، حيث يقرنون النصر بالتمسك بالإسلام "الخالص"، وربما تكون هذه الهزيمة من بين الأسباب التي عجلت بنبذ فكر ابن رشد وليس تجاوزه، بالمعنى المتعارف عليه في تاريخ الفلسفة. فيلاحظ التغييب التام لاسم ابن رشد في هذه المرحلة، وكذلك حذف اسمه فيما يخص الإسناد الفقهي، انظر:
ابن رشد الحفيد،...، **المرجع السابق**، ص.74-75.
ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994، ص. 19.

(24) الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى،...، **المرجع السابق**، ج.2، ص. 238.

وهذا الصراع السياسي والعسكري ربما أثر بشكل كبير على الفكر في النصف الأول من القرن 13م، حيث نلاحظ قلة النصوص، خصوصاً العلمية منها، التي أنتجت في تلك الفترة، والتي يجب التذكير بأن هذه العناوين على قلتها لم تصلنا.

إذن ما هي المرحلة التي يمكن القول بأنها تشكل بداية جديدة في تاريخ الفكر بالمغرب، واسمحوا لي بأن أقتصر في حديثي هذا على المغرب الأقصى فأقول:

يمكن أن نعتبر أن المرحلة الفكرية الجديدة في تاريخ الفكر بالمغرب هي سنة 668هـ/1269م، وهي السنة التي دخل فيها يعقوب بن عبد الحق المريني مدينة مراكش. ففيها انتهى بشكل نهائي الحكم الموحدي، وسمح الإستقرار السياسي ببعث العمل الفكري من جديد. ففيها انعقد بمراكش مجلس للتعليم برئاسة أبي عبد المالك بن يعقوب، فأسس بذلك لممارسة فكرية جديدة في تاريخ الثقافة المغربية، والتي ستصل أوجها مع أعلام النصف الثاني من القرن 14م مع كل من الآبلي وابن هيدور التادلي وابن خلدون[25].

### إبن البنا المراكشي والإنتصار للجدل

توجد المعالم الأساسية لهذه المرحلة في أعمال علم، يمكن أن نشبهه بابن رشد كثيراً، من حيث أن له أيضاً نسق فكري متكامل الجوانب تتفاعل فيه مختلف المجالات الفكرية، وهو ابن البنا المراكشي. فالمقارنة بين عملي الرجلين تبرز لنا فعلاً بأن هناك تحولاً فكرياً كبيراً حدث في المغرب ما بين القرن 12م و13م. تحول فكري لم يدرس بما فيه الكفاية من قبل المؤرخين نظراً لأنه على المستوى الفكري أجهض بفعل العوامل التاريخية لتلك المرحلة، أي أنه تحول فكري لم يؤد إلى ثورة علمية كما حدث في أوربا فطواه النسيان[26]. فما هي معالم هذا التحول الفكري؟

إبن رشد يقول بأن العلم الطبيعي يقودنا إلى علم ما بعد الطبيعة، أي أن الميتافيزيقا تبنى على البرهان العلمي. أي كما هو معروف: المصطلح الطبيعي المادة الأولى، أي

(25) أنظر عن هذه المرحلة:
أحمد جبار ومحمد أبلاغ، **حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي مع نصوص غير منشورة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2001، ص.15-69.

(26) يمكن للقارئ لكي تتكون لديه فكرة عن أوجه الإختلاف والتشابه بين ابن رشد وابن البنا أن يقوم بدراسة مقارنة بين الكتابين المذكورين سابقا، أي كتاب **المتن الرشدي** وكتاب **حياة ومؤلفات ابن البنا**.

الجوهر الفاسد بالمفهوم الميتافيزيقي يتبين وجودها في المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعي، والمصطلح الطبيعي المحرك الذي لا يتحرك الذي تتم البرهنة عليه في المقالة الثامنة من كتاب **السماع الطبيعي**، يتسلمه صاحب علم ما بعد الطبيعة من العالم الطبيعي، لكي يبرهن وفقاً لبراهين علم ما بعد الطبيعة أن هذا المحرك الذي لا يتحرك كجوهر أزلي هو الفاعل الأول والغاية الأولى والصورة الأولى للكون[27].

هناك قصور في النظرية الرشدية وهو أنه يعترف في كثير من المواضع من كتبه وخصوصاً كتاب **تهافت التهافت** بقصور العقل عن إدراك كل الأشياء، بمعنى آخر أنه يقر بوجود حقائق يعجز العقل عن تصورها، وأن لا سبيل إلى الإنسان إلا التسليم بها انطلاقاً مما جاء به الوحي المنزل[28].

وفي نفس الوقت يقول ببناء الميتافيزقا بشكل كلي على البرهان، حيث أنه في نفس الكتاب يقول: "والجدل نافع مباح في سائر العلوم، ومحرم في هذا العلم"[29].

(27) يقول ابن رشد: "فإن قيل أليس الناظر في مبادئ الموجود بما هو موجود هو صاحب الفلسفة الأولى والناظر في مبادئ الموجود بما هو موجود هو الناظر في مبادئ الجوهر كما قيل في أول هذه المقالة وأوائل الجوهر ومبادئه هي مبادئ موضوع صناعة العلم الطبيعي. فإذا العلم الإلهي هو الذي يتكفل بيان مبادئ موضوع العلم الطبع والعلم الطبيعي يضعها وضعاً.

قيل نعم صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يطلب أي شيء هي مبادئ الجوهر بما هو جوهر، ويبين أن الجوهر المفارق هو مبدأ الجوهر الطبيعي. ولكن عند بيانه هذا المطلب يصادر على ما تبين في العلم الطبييعي. أما في الجوهر الكائن الفاسد فعلى ما تبين في المقالة الأولى من **السماع** من أنه مركب من صورة ومادة، وأما في الجوهر الأزلي فعلى ما تبين في آخر الثامنة من أن المحرك للجوهر الأزلي شيء متبرئ عن الهيولى."

**تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1986، **مقالة اللام** ص. 1424-1425.

وانظر إخراجياً إشكالياً للعلاقة بين العلمين عند:

جمال الدين العلوي ، "إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، عدد خاص 3 (شعبة الفلسفة )، 1988، ص.7–51.

(28) يقول ابن رشد :" قوله (أي قول الغزالي) أن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية واجب أن نرجع فيه إلى الشرع حق، وذلك أن العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، أعني: أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي. والعجز عن المدارك الضروري علمها في حياة الإنسان ووجوده، منها ما هو عجز بإطلاق أي ليس في طبيعة العقل أن يدركه بما هو عقل، ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس. وهذا العجز إما أن يكون في أصل الفطرة، وإما أن يكون لأمر عارض من خارج: من عدم تعلم، وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف". **تهافت التهافت**، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988. ص. 302.

(29) **نفس المرجع**،...، ص. 268. ويجب أن نقول هنا بأن العلاقة بين الجدل والبرهان عند إبن رشد يشوبها كثير من الإلتباس، وقد استشهد بحق محمد المصباحي بقول ابن رشد في **تهافت التهافت** بأن:" الفرق بين=

أما المسألة الأخرى الأخطر فهي أن القول بالضرورة العقلية للكون، بمعنى آخر أنه كان من الضروري للعالم أن يوجد، فيه تقييد للقدرة الإلهية اللامتناهية، التي تجعل الله قادراً على خلق العالم وعلى عدم خلقه في نفس الوقت. أي بما أن الحكمة الإلهية شاءت أن يوجد العالم فوجد، ولكن لو شاء الله ألا يوجد العالم لما وجد. بمعنى آخر أن يكون هناك رجحان لوجود العالم على عدم وجوده.

بينما بالنسبة لابن رشد فإن العالم ضروري الوجود[30]. ماذا سنلاحظ بالنسبة لابن البنا الذي جاء بعد ابن رشد؟

أولاً من الناحية الكمية، فبدل الأعمال المنطقية الضخمة التي قام بها ابن رشد، من جوامع وتلاخيص أو شروح على اللفظ للكتب المنطقية الثمانية لأرسطو، نجد أنه من بين 105 عنواناً لمؤلفات ابن البنا هناك فقط أربعة عناوين منطقية، وهي: 1- **الكليات في المنطق**، 2 - **شرح الكليات في المنطق**، 3 - **جزء في الجدل**، 4 - **شرح الجزء في الجدل**[31].

الكتب الثلاثة الأولى موجودة والرابع مفقود[32]. وحتى الكتب الثلاث الموجودة، ليس لها من لفظ الكتاب سوى الإسم، لأنها لا تتعدى صفحات قليلة جداً. إلا أنها هامة لمن تأملها حق التأمل، لأنها تحدد الإختيارات الفكرية لابن البنا، وتقدم معالم للفكر المغربي الذي سيسود إلى مطلع القرن العشرين.

منذ بداية كتاب **شرح الكليات في المنطق**، سنلاحظ التركيز على القصور الإنساني، حيث لا يقول ابن البنا بالكمال الإنساني كما هو الأمر عند ابن رشد، بل يقول بأن الحقيقة البشرية لما كانت قاصرة عن الكمال احتاجت إلى الإستكمال[33].

=البرهان والظن الغالب في حق العقل أدق من الشعر عند البصر. وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء. : "للبحث في هذه الإشكالية العويصة، أنظر الفصل الرابع من كتابه **الوحدة والوجود عند ابن رشد**، ...، المرجع السابق، ص. 155–181. غير أن غرضنا في هذا المقال ليس هو تدقيق النظر في هذه الإشكالية، بل لهذا البحث طابع تاريخي بالإساس، حيث أننا نحاول التركيز على التحول التاريخي الذي حدث في المغرب وجعل الإنتقال من البرهان الفلسفي إلى القول الجدلي أمراً ممكناً.

(30) راجع هذه المسألة في: تهافت التهافت،...، **المرجع السابق**، ص.503-521.

(31) حياة ومؤلفات ابن البنا، ...، **المرجع السابق**، ص.79–82.

(32) نشرت هذه الكتب الثلاثة في: **من تراث ابن البنا المراكشي**، نشر عمر أوكان، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1995.

(33) إبن البنا المراكشي، **شرح الكليات في المنطق في: من تراث إبن البنا المراكشي**،...، المرجع السابق،ص.30.

ومرجعية إبن البنا هنا مرجعية دينية وليست فلسفية، حيث يستدل لاثبات هذا القول بالآية القرآنية الكريمة: ﴿وقل رب زدني علماً﴾. طه:111.

وسينسحب هذا التعريف للحقيقة البشرية الناقصة على كل التصور الذي سيكون لابن البنا على المستوى المعرفي، وكذلك الوجودي: ففي المراتب المعرفية سنجد مرتبة الحس ومرتبة الفكر التخيلي والمرتبة الثالثة لا يستعمل فيها مفهوم العقل النظري كما هو الحال عند ابن رشد، بل يستعمل مفهوم العقل الروحي.

ولهذه المرتبة الأخيرة مستويان: مستوى إنساني ومستوى إلهي.

ففيها نجد المعقولات الثابتة الدائمة، التي تجسد ارتباط الخلق بالحق، حيث تندرج فيها كل المعارف البشرية الموصلة للحق.

أما المستوى الثاني فهو مستوى الأسماء الحسنى التي تفيض معرفتها من الله نحو الإنسان[34]، لأن الإنسان قاصر عن إدراك الله إدراكاً تاماً، فلا يعلم الله إلا الله.

ومن هذه المراتب تنقسم العلوم عند ابن البنا إلى أربعة مراتب، حيث أن هذه المراتب لا يعدد فيها العلوم، بل يصف تحقق العقل بإجمال في الإنسان من خلالها.

وهذه المراتب الأربعة هي:

1 – مرتبة العلوم النظرية والصناعات الفكرية.

2 – مرتبة العلوم الضرورية، حيث ربما يضع هنا العلوم اللغوية والشرعية.

3 – مرتبة العقل كجهد بدني، أي العلوم المستفادة من التجارب.

(34) يقول إبن البنا: "العلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام، الأقسام متعلقه كذلك من حيث المراتب، فإن مراتب الإدراكات الإنسانية ثلاثة:
مرتبة الحس، ومنها العبارة باللسان عما في الضمير.
ومرتبة الفكر التخيلي، ومنها ما يحصل في النفس بالفهم من مدلولات الألفاظ.
ومرتبة العقل الروحي، ومنها المعقولات الثابتة الدائمة، ومنها يستشرف على مشارق الأنوار الفائضة على الباطن من قبل الحق، التي هي مفتاح باب ارتباط الخلق بالحق ومسالك الأسماء الحسنى في العالم الثابت بها في المراتب الزائلة، وهي أم وأصل للمرتبتين الأولين من حيث الوجود، والأولى أصل من حيث البحث والنظر، والثانية مشتركة بين الطرفين يجاز فيها من أحديهما إلى الأخرى، فكأن الثانية مقصد، والثالثة مبدأ، والأولى لاحق."شرح الكليات،...، **المرجع السابق**، ص.30-31.

4 – مرتبة العقل الذي تعرف به عواقب الأمور، وواضح أنه يتحدث هنا عن المرتبة الصوفية في العقل[35].

أما من الناحية الوجودية فوجود العالم يخضع للتناسب.

حيث يقول: " العالم إنما هو نسبة في علم الله سبحانه، غير مجعولة بجعل جاعل، لأن علم الله قديم، ثم عرض للعالم ظهور بعضه لبعض، وهو المعبر عنه بالحياة الدنيا، وهذه مرتبة زائلة بمرتبة البرزخ، وتلك زائلة بمرتبة الحياة الآخرة. فالعالم ينتقل في المراتب الزائلة، إذ لا ثبوت لها إلا به، وإن كان هو يزول عنها إذا زالت عنه.

وكل أحد يجد من نفسه أنه هو الذي كان صغيراً وكبر، وأنه الذي كان نائماً واستيقظ، وأنه الذي كان جاهلاً وعلم، وغير ذلك من المراتب الزائلة التي هو فيها ثابت"[36].

مع إبن البنا هناك انتقال من مفهوم الضرورة الطبيعية إلى مفهوم النسبة الرياضية. حيث أن التناسب يمر إلى ما لا نهاية والمهم هنا هو ثبات النسبة، هذه النسبة التي يمكن أن تكون جلية ظاهرة أو خفية تحتاج إلى إخراجها من المجهول إلى المعلوم، وبذلك يحتاج العقل إلى ضوابط للإنتقال من المعلومات إلى المجهولات.

وهي كما نعرف القواعد التي يقوم عليها التناسب الحسابي وعلم الجبر والمقابلة.

والملاحظ أن هذا الإنتقال يتم في كتاب من المفروض أن ابن البنا خصصه للمنطق، حيث أن الوصول بالحقائق إلى قمة البيان لا يستفاد بالنسبة للرياضي المراكشي من كتاب أو استدلال بل يكفي فيه صفاء العقل السليم.

---

(35) يقول إبن البنا: "والعقل يقال باشتراك على أمور:
أولها الوصف الذي به يفارق الإنسان سائر البهائم، ويستعد لقبول العلم النظري والصناعات الفكرية، وهي غريزة فيه كأنه نور يقذفه الله في القلب.
وثانيها علوم ضرورية وهي التي يجد الإنسان كأنه فطر عليها.
وثالثها علوم تستفاد من التجارب لمجار الأحوال.
ورابعها تعرف عواقب الأمور، وإقماع الشهوة الداعية إلى العاجلة بها.
فالأول هو الأس، وهو الذي قيد بالروحي لينفصل بذلك عن غيره. والثاني فرعه القريب. والثالث فرعهما، إذ بهما تستفاد التجارب.
والرابع هو الثمرة والغاية المطلوبة.". فالأولان بالطبع، والآخران بالكسب، ولذلك قال علي رضي الله عنه: "رأيت العقل عقلين: مطبوع ومسموع، ولا ينفع مسموع إذا لم يكن مطبوع.". **المرجع السابق،...**، ص. 32.
(36) **المرجع السابق،...**، ص. 33.

فمبادئ الفكر هي حقائق فطرية إما بسيطة أو مركبة، والملاحظ أن كل المبادئ الفطرية التي جاء بها إبن البنا هي مبادئ رياضية.

فعند الحديث عن الأفكار التي يكفي فيها التنبيه والإحضار بالبال يورد الأمثلة التالية:

- "خطان متوازيان إذا أخرجا في كلتي الجهتين فإنهما لا يلتقيان"(37).

- "خطان مستقيمان منحرفان إذا أخرجا في جهة انحراف كل واحد منهما إلى الآخر التقيا، وفي جهة <عدم> انحراف كل واحد منهما إلى الآخر لم يلتقيا"(38).

- "خطان مستقيمان لا يحيطان بسطح"(39).

- "الأشياء التي كل واحد منها مثلا لشيء واحد بعينه فهي متساوية"(40).

فهذه المطلوبات الرياضية "إذا فهمت معانيها ودليل لفظها وتصورت جزم العقل بها لجزمه بالبديهيات، من غير دليل"(41).

وواضح أنه من الناحية الرياضية فإن المسلمات والأمور العامة المتفق عليها تحتاج إلى دليل، إلا أن غرض ابن البنا هو التمييز بين الأشياء المدركة بقوة العقل وحده، والأشياء التي تحتاج إلى دليل خصوصاً الأمور الطبيعية، كحدوث العالم، الذي يحتاج للبرهنة عليه إلى تقديم المقدمات التي تثبت الحدوث(42).

ونريد أن نختم هنا بمسألة هامة تتعلق بوضعه للجائز والممكن والظن الغالب في نفس منزلة الأمور القطعية، لكن دون السقوط في الفوضى الفكرية والعبث، التي روج لها بعض الأشاعرة من أمثال الغزالي.

---

(37) المرجع السابق،...،ص. 65.

Euclide, *Les Eléments*, traduction de Bervard vitrac, Puf, Paris, 1990, Liv. I, Déf. 23, p. 166.

(38) شرح الكليات،...، **المرجع السابق**، ص.65. وهي من المطالب المساوية للمصادرة الخامسة من أقليدس التي تقول: "إذا وقع خط مستقيم على خطين مستقيمين وصير الزاويتين الداخلتين اللتين في جهة واحدة أقل من قائمتين، فإن الخطين إذا أخرجا بغير نهاية يلتقيان في الجهة التي فيها الزاويتان اللتان أقل من قائمتين".

Les Eléments, ... , *op. cit*, Liv. I, p. 175.

(39) شرح الكليات،...، **المرجع السابق**، ص.65.

Les Eléments, ... , *op. cit*, Liv. I, p. 179.

(40) شرح الكليات،...، **المرجع السابق**،ص.65.

Les Eléments, ... , *op. cit*, Liv. I, p. 178.

(41) شرح الكليات،...، **المرجع السابق**، ص.65.

(42) **المرجع السابق**، ص..65.

حيث مع ابن البنا نلمس بوضوح الأشواط الكبيرة التي قطعها الفكر منذ الغزالي، فهذا الأخير ينفي كل الضوابط الطبيعية، لرد كل الأشياء للمشيئة الإلهية[43]، بينما ابن البنا مع إقراره بالضرورة الطبيعية، يخالف ابن رشد بالقول بالإمكان العقلي. فمع الغزالي عندما تسأل إنساناً عن كتاب أو شيء ما تركه في المنزل، فيجب دائماً أن يجيب بالله أعلم، لإمكانية انقلاب الأشياء إلى أشياء أخرى بمشيئة الله، بينما يقول ابن البنا: "لا يقدح في الجزم بالممتنعات في الوجود الذي لها في العقل، إنما يقدح فيها وقوع ذلك الممكن لإمكان وقوعه، فلذلك نجزم بأن الإناء الذي تركناه في المنزل الذي غبنا عنه لم ينقلب إنساناً بل بقي على حاله مع إمكان انقلابه إنساناً، وهذا الإمكان الذي نجوزه لا يقدح في الجزم، فإنه [لم] <قد> يقع لكنه ليس بمنزلة الضروريات البديهيات ولا في قوتها"[44].

وقد لخص ابن البنا ما أراد الوصول إليه في **شرح الكليات في المنطق** في آخر الكتاب، بجملة مختصرة لكنها دقيقة جداً، حيث يقول: "نهاية البحث إنما هو إذا شهد العقل بالحق في صورة المبحوث عنه، كشفاً للبصيرة في اليقين، واتباعاً للراجح عن دليل في الظنيات.

والأول علم والثاني [هوى] <هدى> وكلاهما داخل في باب اليقين من حيث أن الجزم بالضرورة كالجزم بالظن الغالب، أعني أنه كما نجزم أن ذلك القطع أقصى ما نذكره في ذلك القطعي، كذلك نجزم أن ذلك الظن الغالب أقصى ما نذكره في ذلك الظني))[45].

وفي **رسالة في الجدل** التي لا تتعدى الورقتين تركيز لكل ما قلناه أعلاه، حيث يقول بضرورة العمل بالراجح دون المرجوح.

ويعرف الجدل بكونه قانوناً نظرياً يتبين به سبيل الهدى عن سبل الضلال.

---

(43) راجع المسألة 17 من كتاب **تهافت التهافت**،...، المرجع السابق،ص. 521-503.

(44) شرح الكليات،...، **المرجع السابق**، ص. 69. وهذه النصوص المنشورة من قبل أوكان تحتاج كلها إلى إعادة التحقيق نظراً لكثرة الأخطاء الموجودة بها. فما بين [...] هي الكلمات التي نقترح حذفها واستبدالها بأخرى نقترحها ما بين <...>.

(45) **المرجع السابق**،...، ص. 69.

وفي مقابل مقدمات البرهان التي يجب أن تكون ضرورية ومناسبة، مقدمات الجدل هي المقبولات والمشهورات. وفي الجدل غلبة الظن مساوية للقطع في القطعيات[46]. ثم أسس الحوار التي يلخصها بدقة كبيرة، حيث يقول: "وكما تنظر بينك وبين نفسك، تنظر بينك وبين خصمك، بشرط الموافقة على الأصول التي تنظر بها، وإلا لم ينضبط الكلام والنظر، وانفتح باب الشغب والعناد"[47].

## خاتمة

وحتى ألخص بتركيز شديد النتائج الإيجابية لفكر القرنين 14م وبداية القرن 15م في المغرب والذي كان بالفعل فكر نهضة وليس فكر انحطاط، أقول:

في الأرسطية الرشدية، العلم يساوي الوجود، فلا يوجد شيء خارج الوجود، أما في فكر القرنين 14م و15م والذي أسس التصوف العقلي أساسه النظري: باب العلم أوسع من باب الوجود.

سأقدم مثالاً واحداً مأخوذاً من **مبحث السماء والعالم** الذي لكي يثبت فيه ابن رشد بأن العالم متناه، يبرهن فيه على أنه لو كان العالم لا متناهياً، لافترضنا أن يكون هناك لا متناه أصغر أو أكبر من لامتناه آخر وهو قول شنيع في نظره[48].

أما في فكر القرنين 14م و15م فإنه كانت هناك قناعة بأن باب العلم أوسع من باب الوجود، وبذلك يكون من الممكن مع ابن البنا والفكر اللاحق عليه القول بإمكانية أن يكون هناك لا متناه أكبر أو أصغر من لا متناه آخر، حيث أن اللاتساوي بين العلم والوجود يجعل لكل المعارف الإنسانية نفس القيمة المعرفية والأنطولوجية، سواء أكانت فيزيائية حسية أو عقلية مجردة، ولما أقبر تصريح ثابت بن قرة في القرن العاشر الميلادي بأنه من الممكن أن يكون هناك لامتناه أصغر أو أكبر من لامتناه آخر. لأن الأعداد الصحيحة الطبيعية لامتناهية والأعداد الفردية أصغر من الأعداد الصحيحة، لأنها جزء منها وهي أيضاً لا متناهية والأعداد الفردية

(46) إبن البنا المراكشي، **رسالة في الجدل**، في: **من تراث ابن البنا المراكشي**،....، **المرجع السابق**، ص. 73.

(47) **المرجع السابق**، ص. 77.

(48) راجع هذه المسألة في: إبن رشد، **تلخيص السماء والعالم**، تحقيق جمال الدين العلوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز-فاس. 1984.

المربعة هي الأخرى لا متناهية وهي أكبر من الأعداد الفردية. وهذا ينطبق أيضاً على الكسور والجذور وعلى جميع أنواع الأعداد، كل المتتاليات العددية لامتناهية وتكون كل واحدة منها أصغر أو أكبر من الأخرى والإقرار بهذه الحقيقة، ناتج على أننا أعطينا نفس القيمة المعرفية والأنطولوجية للأشياء العقلية، وجعلناها مساوية للأشياء الطبيعية(49).

إسقاط الضرورة الطبيعية والقول بالتناسب العقلي بين الأشياء، سيؤدي أيضاً إلى إعادة الإعتبار لكل العلوم، حتى تلك التي أسقطتها الأرسطية الرشدية من الحسبان، كالأحكام النجومية وسائر العلوم التي وضعت في إطار العلوم اللاعقلية. حيث أننا نعتبر أنه إن كان في الطبيعة تناسب جلي، ففي هذه الأشياء تناسب خفي وبذلك لا نحكم بلا علميتها إلا بعدما نزنها بميزان العقل ونتبين ألا تناسب بين أجزاءها(50).

ويجب أن نشير كذلك إلى أن إعطاء المشروعية الدينية للممارسة العلمية، من خلال الإقرار بتعدد الطرق الموصلة إلى الحقيقة، أدى إلى تثبيت العلوم العقلية كجزء لا يتجزأ من الفكر الإسلامي، خصوصاً الرياضيات.

يجب ألا ننسى أنه في القرن الرابع عشر الميلادي، كان مستوى الرياضيات في المغرب عالياً، ومنتشراً انتشاراً جغرافياً هائلاً، حيث أن تعليم الرياضيات شمل كل مناطق المغرب، فالآبلي درس الرياضيات في قبائل هسكورة في الأطلس الكبير، والموحدي درسها في حاحا، والشراح الآخرون لتلخيص أعمال الحساب ينتمون إلى مختلف مناطق المغرب(51).

أما ما وقع فيما بعد، فهو مرتبط بالتاريخ العالمي لذلك الوقت الذي لم يسمح لمدرسة ابن البنا في تاريخ الرياضيات باطراد التقدم. وابن خلدون المنتمي لهذا

(49) راجع حول هذه المسألة:

Shalomo, PINES, Thabit b.Qurra's conception of number and theory of mathematical infinite. *Actes du XIe congrès international d'Histoire des Sciences*, Varsovie, Vol.III, 1965, pp. 160-166.

(50) أنظر على سبيل المثال كيف أن إبن البنا لم يطرح علم الأحكام النجومية إلا بعد أن تيقن بعدم اطراد قوانينه.
حياة ومؤلفات ابن البنا،...، **المرجع السابق**، ص.194–195.

(51) حياة ومؤلفات ابن البنا،...، **المرجع السابق**، ص. 89–104.

التقليد الفكري الذي وضع أسسه ابن البنا، عبر عن هذا التحول بوضوح عندما قال: "وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والإنقباض فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"[52].

وهذا القول ليس تسليماً وخضوعاً للقدر الذي لا راد له ، بل هو شعور قوي بمنطق التاريخ الذي لا يخضع للرغبة الذاتية للأفراد والجماعات[53].

فابن خلدون الذي نحتفل هذه الأيام بالذكرى الستمائة على وفاته هو إبن فكر القرن 14م، وبذلك فهو لم يكن أرسطياً، حيث أن من بين أهداف هذا المقال هو تبيان كيف أنه إذا كان من الممكن للمرء بالرغم من كل الإكراهات والعوائق، أن يكون أرسطياً في الغرب الإسلامي إلى حدود نهاية القرن 12م، فإن روح العصر التي سادت بعد القرن 13م، جعلت أرسطو غريباً في هذه المنطقة من العالم، كما أصبح غريباً في فكر أوربا للقرنين 16م و17م.

وسنعمل في مقال لاحق على إبراز طبيعة العلاقة الرابطة بين ابن خلدون والفكر المغربي الذي تربى في أحضانه، أي فكر القرن 14م.

(52) إبن خلدون، **المقدمة**، المكتبة العصرية، بيروت، 2003،ص. 38.

(53) ما يدل على ذلك هو أن مشروع ابن خلدون في كتابه **العبر** هو تسجيل هذا التحول التاريخي الذي وقع في عصره، حيث أنه بعد الفقرة التي أثبتناها أعلاه، يقول: "فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها، ويفقو مسلك المسعودي لعصره، ليكون أصلاً يقتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده". **المرجع السابق**، ص.38.

# من منطق مدرسة بور رويال:
# في سوء النظر والتناظر ووجوه الغلط والتغليط فيهما

**حمو النقاري**
كلية الآداب – الرباط

يندرج حديث جماعة بور رويال عن «المنطق أو فن التفكير» ضمن اجتهاد غربي مسيحي (القرن السابع عشر) ذي توجهات أوغسطينية وديكارتية وباسكالية أمَّ إبراز النافع من علم المنطق الشائع آنذاك، المنطق الأرسطي. بذلك يشهد كتاب «المنطق أو فن التفكير»(*) لمحاولة غربية «حديثة» لتبيئة منطق أرسطو داخل حقل «الحداثة الفلسفية» الغربية عامة والفرنسية خاصة.

من المعلوم أن قطب الرحى في «المنطق الأرسطي» يتمثل في الاجتهاد التقعيدي الذي أنجزه أرسطو للعملية الذهنية المسماة «raisonnement»، والتي أديت في الكتابات المنطقية العربية القديمة بمصطلح «النظر» ؛ فلقد قعَّد أرسطو للنظر التحليلي في كتاب «التحليلات الأولى»، وللنظر العلمي في كتاب «التحليلات الثانية»، وللنظر والتناظر الجدليين في كتاب «الطوبيقا»، وللنظر والتناظر البلاغيين في كتاب «فن الخطابة»، وللنظر والتناظر الفاسدين في كتاب «إبطالات السوفسطائيين».

يمثل الجزء الثالث من كتاب بور رويال «المنطق أو فن التفكير»، بفصوله العشرين، اجتهاداً خاصاً لإبراز النافع من الاجتهاد التقعيدي الأرسطي للنظر ؛ وضمن هذا الاجتهاد الخاص ورد حديث جماعة بور رويال عن مختلف كيفيات النظر السيء (الفصل التاسع عشر) وعن الأنظار السيئة المقترفة في الحياة العامة وفي الخطابات العادية (الفصل العشرين).

(*) Arnauld et Nicole, **La Logique ou L'art de penser,** Flammarion, 1978.

اتصفت التبيئة التي قامت بها جماعة بور رويال للمنطق الأرسطي بخصائص عامة جعلت موقفها من المنطق الأرسطي يتسم بالأخذ والردّ، بالتثمين والانتقاد. فلقد جعلت الحاجة إلى النظر راجعة إلى كون الفكر الإنساني ضيق الأفق(1)، كما جعلت الصورة القياسية ثلاثية القضايا (المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة) الصورة الأصلية لكل نظرٍ يتوخى اكتساب العلم بثبوت المحمول للموضوع أو انتفائه عنه ؛ فركزت، تبعاً لذلك، على عرض قواعد الصورة القياسية العامة من جهة والخاصة بكل ضرب من أضرب الأشكال الأربعة من جهة أخرى(2). كل هذا مع الإعلان عن تشككها في جدوى هذه القواعد ومنفعتها من جهة(3) ومع الاجتهاد لمحاولة تعويضها بمبدإ عام يمكِّن من الحكم على القياس بالصحة أو الفساد من جهة ثانية(4) ومع إيلاء العناية الكبرى للنظر كما يمارس طبيعياً وفعلياً وتثمينه على حساب النظر القياسي المنمذج صناعياً من جهة ثالثة.

(1) «La nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain...», **«La logique ou l'art de penser»**, p. 233.

(2) «... parce que quand [les raisonnements composés de plusieurs propositions] sont longs, l'esprit a plus de peine à les suivre, et que le nombre de trois propositions est assez proportionné avec l'étendue de notre esprit, on a pris plus de soin d'examiner les règles des bons et des mauvais syllogismes. c'est-à-dire, des arguments des trois propositions...», p. 235.

(3) «Cette partie,..., qui comprend les règles du raisonnement, est estimée la plus importante de la logique, et c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin. Mais il y a sujet de douter si elle est aussi utile qu'on se l'imagine», p. 231.

(4) لقد خصصت جماعة بور رويال الفصل العاشر من الجزء الثالث، صص. 267-270، لعرض هذا المبدأ العام. تقول الجماعة بهذا الصدد :

«Lorsqu'on veut prouver une proposition dont la vérité ne paraît pas évidement, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver une proposition plus connue qui confirme celle-là, laquelle pour cette raison on peut appeller la proposition contenante. Mais parce que'elle ne la peut pas contenir expressément et dans les mêmes termes, puisque si cela était elle n'en serait point différente, et ainsi elle ne servirait de rien pour la rendre plus claire, il est nécessaire qu'il y ait encore une autre proposition qui fasse voir que celle que nous avons appellée contenante, contient en effet celle que l'on veut prouver, et celle-là se peut appeller applicative...

Il n'est pas difficile de montrer que toutes les règles que nous avons données ne servent qu'à faire voir que la conclusion est contenue dans l'une des premières propositions, et que l'autre le fait voir ; et que les arguments ne sont vicieux que quand on manque à observer cela, et qu'ils sont toujours bons quand on l'observe», pp. 267 -268.

تتجلى عناية منطق بور رويال بالنظر الطبيعي في موقفها من الأقيسة ذات النتائج الشرطية(5) وفي موقفها من الأقيسة الإضمارية(6) وفي تهوينها من شأن «المواضع العامة» موضوع الدرس الجدلي والخطابي(7) وفي انتقائها للمعتبر من وجوه النظر والتناظر السيئة(8).

يعتضد تثمين النظر الطبيعي، عند جماعة بور رويال، بعناية أخرى أولتها لبيان مسؤولية الطبائع البشرية والدوافع السيكولوجية، المحركة للإنسان في حياته الطبيعية وواقعه المعيش، في تسويء نظره وتناظره وتقبيحهما ؛ فجاء حديثها عن النظر والتناظر مُكَيَّفاً باعتبارات خلقية ونفسية واجتماعية تكمل الاعتبارات اللغوية والمنطقية الصرف.

---

(5) تقول جماعة بور رويال في استحسان هذا النوع من الأقيسة :

«Cette manière de raisonner est très- commmune et très belle ; et c'est ce qui fait qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point de raisonnement que lorsqu'on voit trois propositions séparées et arrangées comme dans l'Ecole...
...et il faut avouer que ces manières de raisonner sont très ordinaires et très naturelles, et qu'elles ont cet avantage, qu'étant plus éloignées de l'air de l'Ecole, elles en sont mieux reçues dans le monde», p. 281.

(6) تقول الجماعة في الطابع الطبيعي والشائع للأقيسة الإضمارية :

«Les enthymêmes sont donc la manière ordinaire dont les hommes expriment leurs raisonnements, en supprimant la proposition qu'ils jugent devoir être facilement suppléée; et cette proposition, est tantôt la majeure, tantôt la mineure, et quelquefois la conclusion», p. 286.

(7) لقد خصصت جماعة بور رويال الفصلين السابع عشر والثامن عشر للحديث عن «المواضع العامة» اللغوية والمنطقية والميتافيزيقية. وتلخص جماعة بور رويال موقفها السلبي من الرجوع إلى طوبيقا أرسطو وخطابته بقصد الاستمداد منهما ما يجعل المعرفة قوية وثابتة :

«On ne saurait néanmoins conseiller à personne de l'aller chercher dans les Topiques d'Aristotes, parce que ce sont des livres étrangement confus. Mais il y a quelque chose d'assez beau sur ce sujet dans le premier livre de sa Rhétorique, où il enseigne diverses manières de faire voir qu'une chose est utile, agréable, plus grande, plus petite. Il est vrai néanmoins qu'on n'arrivera jamais par ce chemin à aucune connaissance bien solide», p. 303.

(8) يشكل عرض هذه الوجوه السيئة في النظر وفي التناظر، كما تناولتها جماعة بور رويال، الموضوع الرئيس لمقالتنا هذه. وقد اجتهدنا، ونحن نعرض هذه الوجوه السيئة، في حفظ منطوق اجتهاد بور رويال وروحه أيضا ؛ لذلك أحسسنا، لدعم هذا العرض بضرورة إثبات نصوص جماعة بور رويال، بالرغم من طولها في بعض الأحيان، إذ هي الشاهد لصحة عرضنا لمنطوق منطق بور رويال وروحه. وتكمل هذه المقالة عملاً سابقاً لنا خصصناه لعرض منهج البيان ومنهج التبين عند جماعة بور رويال وهما المنهجان اللذان يردّ إليهما حديث الجماعة عن «المنهج العلمي».

كيف نظرت جماعة بور رويال إذن في النظر والتناظر السيئين وكيف اجتهدت لتبيئة «إبطالات السوفسطائيين» الأرسطي ؟

تتمثل وجوه سوء النظر[9]، عند جماعة بور رويال، في مختلف الطرق النظرية التي يسلكها الناظر الغالط أو الناظر المغلط. وبانتساب هذه الطرق السيئة إلى الغلط وإلى التغليط تدخل كلها في باب «السفسطة» أحد أهم أبواب المنطق ؛ إذ لا تقتصر منفعة المنطق على إفادة التعريف بوجوه جودة النظر واستقامته وإنما تتعدى ذلك لتفيد، أيضا، التعرف على وجوه رداءة النظر واعوجاجه. وإذا كانت معرفة ضوابط النظر السليم تيسِّرُ التعرف على النظر المعتل فإن معرفة مصادر اعتلال النظر من شأنها، بدورها، أن تفيد في الإقدار والتمكين من سهولة الاحتراز من هذا النظر المعتل ومن تحصين النفس وتجنيبها الوقوع فيه ؛ بل إن معرفة مصادر سوء النظر واعتلاله أفيد وأنجع من معرفة مكامن الجودة والسلامة فيه، لأن الأمثلة الشاهدة لما ينبغي أن يُحْذَرَ في النظر أنفذ تأثيراً وأكثر وقعاً من الأمثلة الشاهدة لما ينبغي أن يُراعى فيه[10].

يمكن للنظر أن يسوء وأن يعتل في كل المجالات التي ينشط فيها الفكر الإنساني، سواء أكان هذا المجال مجال نظر في أمور علمية ومعرفية أم مجال تناظر في شؤون الحياة العادية الطبيعية والعملية أم مجال التخاطب في مختلف صوره وكيفياته بصفة عامة. من هنا توزعت وجوه النظر السيء التي اهتمت بها جماعة بور رويال إلى مجموعات ثلاثة رئيسة، وجوه مختصة بمسائل العلم ووجوه مختصة بمسائل العمل ووجوه مختصة بكيفية التخاطب.

### 1. وجوه سوء النظر في المسائل العلمية

تغطي وجوه سوء النظر في المسائل العلمية، عند جماعة بور رويال، الوجوه السوفسطائية المسلوكة في «التدليلات» التي ينبيها النظار في المسائل والمواد العلمية

(9) «Des diverses manières de mal raisonner que l'on appelle sophismes», p. 304.

(10) «Quoique sachant les règles des bons raisonnements, il ne soit pas difficile de reconnaître ceux qui sont mauvais, néanmoins comme les exemples à fuir frappent souvent davantage que les exemples à imiter, il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnements, que l'on appelle sophismes ou paralogismes parce que cela donnera encore plus de facilité à les éviter», p. 304.

وفي «المناظرات» التي تجري بين هؤلاء في هذه المسائل وهذه المواد. ولقد عيّنت الجماعة هذه الوجوه النظرية السيئة في ثمانية أساس : «الجهل بما ينبغي إلزام الخصم به»، «افتراض صدق ما يكون موضع سؤال»، «فساد التعليل»، «التقصير في التقسيم»، «التمثيل بين العرضي والذاتي من الصفات»، «إطلاق النسبي»، «تسخير غموض الألفاظ» و«جعل الاستقراء الناقص مفيداً الضرورة».

**1.1. الجهل بما ينبغي إلزام الخصم به(11)**

قد يحصل التنازع بين ناظرين في مسألة من المسائل العلمية، فيدَّعي فيها أحد الطرفين ما ينازعه فيه الطرف الآخر الذي ينتهض لإلزام الطرف الأول بالإقرار بأن مدعاه في المسألة لا ثبات له، وذلك عن طريق إثباتات أو إقرارات يتسلَّمها منه، عن طريق السؤال، فيبني بها دليلاً يبطِلُ به المدعى، وبذلك يتم له «إلزام» المُدَّعي.

إن كانت هناك وجوه جيّدة في الإلزام، إلزام الخصم بما يعود على مدعاه بالإبطال، فإن هناك أيضاً وجوهاً سيئة فيه هي التي يفيدها مصطلح «Ignoratio Elenchi» (12) الأرسطي الجدلي الذي يعني «الجهل بالمطلوب» والذي يجد شاهده الأمثل في توجه المناظر، الذي يتوخى إلزام خصمه في مسألة من المسائل، إلى إثبات ما لا تعلق له بالمسألة موضع النزاع. إن «**الجهل بالمطلوب**»، في نظر جماعة بور رويال، آفة تسوء بها كثير من المنازعات الإنسانية النظرية لأنه يُبْعِدُ عن «محل النزاع» من جهة، ولأنه، من جهة أخرى، لا يفيد في رفع الخلاف. ومن الأمثلة التي تذكرها الجماعة للأفعال الساقطة في هذه الآفة فعل المناظر الذي يعمد إلى تقويل خصمه لما لم يقله فعلاً، أو فعل المناظر الذي ينسب لخصمه من الأقوال والدعاوى ما لا يُقرُّ به هذا الخصم زاعماً أنها أقوال ودعاوى تَلْزَمُ عن مدعاه

---

(11) «L'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire», p. 304.

(12) إن الأصل في هذا الوجه السوفسطائي هو مفهوم «ELENCHUS» اللاتيني المنقول عن «ELEGKHOS» الإغريقي الذي يفيد لغة ما تفيده لفظة «الدحض» العربية. أما اصطلاحاً فقد عرّف بأنه:

«L'argumentation qui met en échec un contradicteur...., donc aussi l'examen par lequel une thèse est mise à l'épreuve, les objections qu'on veut lui voir surmonter. En un sens plus technique L'ÉLEGKHOS a été théorisé..., comme une procédure consistant à amener l'interlocuteur à partir de prémisses consédées par lui-même à une conclusion qui contredit la thèse qu'il soutenait au départ». **Les Notions philosophiques** (Dictionnaire), p. 768.

المتنازع فيه، كل ذلك بغاية واحدة هي توجه المناظر الذي يتوخى الإلزام إلى طلب مزيد من الاستقواء والاستظهار على الخصم بعيداً عن موضع النزاع الحقيقي بينهما[13]. وعليه كانت الممارسة الجدلية الجاهلة بالمطلوب ممارسة نظرية سيئة ينبغي تجنبها والحذر من الوقوع فيها.

### 2.1. افتراض صدق ما يكون موضع سؤال[14]

قد يقع في الممارسة التناظرية أن يعمد أحد المتناظرين إلى افتراض صدق ما طولب بنصب الدليل على صدقه. وهذا وجه سيء في النظر لأنه «**مصادرة على المطلوب**»، ولأن فيه إخلالاً بالمبدإ الذي يقضي بأن يكون الدليل في كل عملية تدليلية أوضح وأعرف من المدلول الذي نريد نصب الدليل على صدقه[15]. إن الدليل على مطلوب ما لا يمكن أن يكون هو المطلوب نفسه أو أن يكون ما لا دليل عليه إلا ذلك المطلوب نفسه. وعليه كان استخدام المطلوب دليلاً، قَرُبَ ذلك أم بَعُدَ، وجه سيء في ا لنظر ينبغي اتقاؤه، لأن حق المطلوب أن يكون مدلولاً لا دليلاً.

### 3.1. فساد التعليل[16]

يتمثل هذا الوجه السيء في النظر في عدّ أمر ما علة وهو ليس بعلة، أي في تقديم ما ليس علة كعلة ؛ لهذا سمي هذا الوجه اصطلاحاً «non causa pro causa». وتدخل جماعة بور رويال ضمن هذا الوجه نوعين من الاستدلال : أحدهما **الاستدلال بعلل بعيدة لا تكون دالة حقيقية على المدلول** الذي يُطلب تعليله[17]، وثانيهما **الاستدلال باعتبار التتالي أو التتابع الذي قد يوجد بين أمرين دليلاً على كون الأمر الأول**

(13) «La passion ou la mauvaise foi fait qu'on a attribué à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine quoiqu'il les désavoue et qu'il les nie», p. 304.

(14) «Supposer pour vrai ce qui est en question», p. 306.

(15) «... Dans tout raisonnement ce qui sert de preuve doit être plus clair et plus connu que ce que l'on veut prouver», p. 306 et «... on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnements où l'on prouve une chose inconnue par une qui est autant ou plus inconnue, ou une chose incertaine par une autre qui est autant ou plus incertaine», p. 308.

(16) «Prendre pour cause ce qui n'est point cause», p. 308.

(17) «... Quand on se sert de causes éloignées et qui ne prouvent rien, pour prouver des choses ou assez claires d'elles mêmes, ou fausses, ou au-moins douteuses», p. 309.

**السابق علة للأمر الثاني اللاحق**[18]. ومن أهم الأسباب المؤدية إلى ركوب هذا الوجه السيء في النظر، حسب جماعة بور رويال، سببان : أحدهما الجهل بعلل الأشياء الحقيقية، والآخر السذاجة البليدة التي تجعل البعض يستحيي من الإقرار بجهله ومن الاعتراف به.

### 4.1. التقصير في التقسيم[19]

قد يكون لأمر ما أقسام محصورة ومعلومة ويعمد الناظر، مع ذلك، إلى الاقتصار على ذكر بعض من هذه الأقسام فقط ليستند إليه في استخلاص مطلوبه واستنتاجه والاستدلال له. إن هذا الوجه في الاستخلاص والاستنتاج والاستدلال وجه فاسد وسيء لأن الواجب هو أن يتم الاستناد، في الحكم على أمر من الأمور، إلى أقسامه كلها وليس إلى بعض منها فقط[20]. وعليه الواجب في الاستناد إلى التقسيم، للاستدلال به، أن يكون التقسيم مستوفى وتاماً وإلا ساء النظر.

### 5.1. عدّ العرضي من الصفات صفة ذاتية[21]

يعني هذا الوجه السيء في النظر المتمثل في الاستدلال الفاسد بالأعراض، والمسمى اصطلاحاً «Fallacia Accidentis»، جعل ما يكون مجرد صفة عرضية لأمر من الأمور صفة ثابتة وذاتية له ؛ مثل ذلك أن نَعُدَّ «الخطأ» الذي قد يعرض من الطب على يد بعض الأطباء غير المقتدرين «خطأ ثابتاً بإطلاق» للطب، فنحكم، تبعاً لذلك، بأن الطب يخطئ ؛ ومثل ذلك أيضاً أن نعد «الضرر» الذي يحدث من الخطابة على يد بعض غلاة الخطباء «ضرراً ناجماً بإطلاق» عن الخطابة، فنحكم بكون الخطابة مضرة. إن «الخطأ» في نسبته إلى «الطب» و«الضرر» في نسبته إلى

---

(18) «C'est encore à cette sorte de sophisme qu'on doit rapporter cette tromperie ordinaire de l'esprit humain ; post hoc, ergo propter hoc : Cela est arrivé ensuite de telle chose, il faut donc que cette chose en soit la cause», p. 313.

(19) «Dénombrement imparfait», p. 313.

(20) «Il n' y a guère de défaut de raisonnements où les personnes habiles tombent plus facilement qu'en celui de faire de dénombrements imparfaits, et de ne considérer pas assez toutes les manières dont une chose peut être ou peut arriver, ce qui leur fait conclure témérairement, ou qu'elle n'est pas, parce qu'elle n'est pas d'une certaine manière, quoiqu'elle puisse être d'une autre, ou qu'elle est de telle et telle façon, quoiqu'elle puisse être encore d'une autre manière qu'ils n'ont pas considérée», p. 313-314.

(21) «Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident», p. 317.

«الخطابة» صفتان عرضيتان يسوء نظرنا إن هو عدّهما صفتين ذاتيتين. والسبب في الوقوع في هذا النوع من النظر السيء، حسب جماعة بور رويال، هو جعل ما يكون مجرد «قرائن» (occasions) بمنزلة العلل الحقيقية[22].

### 6.1. عدّ الصادق صدقاً نسبياً صادقاً مطلقا[23]

يعني هذا الوجه السيء في النظر جعل ما قُرّر تبعاً لتقرير شيء أسبق بمنزلة المقرر بإطلاق وإرسال. ويسمى هذا الوجه اصطلاحاً، في صيغته اللاتينية، باسم «A Dicto Secundum Quid, ad Dictum Simpliceter»[24]. مثل ذلك أن يكون الدليل المستند إليه دليلاً صادقاً صدقاً نسبياً لكن يُنَزَّل في التدليل منزلة الدليل الصادق صدقاً مطلقاً. وتمثل جماعة بور روبال فهذا النوع من التدليل الفاسد باستخلاص النزعة الأبيقورية لوجوب كون صورة الإله على شاكلة الصورة الآدمية مستندة في ذلك إلى دليلين أحدهما يثبت أن «الصورة الآدمية هي أجمل الصور وأحسنها» والآخر يثبت أن «الإله هو الأحق بأجمل الصور وأحسنها». إن مصدر السوء في هذا التدليل الأبيقوري كامن في استناده إلى الدليل الأول وهو أن أحسن الصور وأجملها هي الصورة الآدمية ؛ فهذا الدليل وإن كان صادقاً فإنه لا يصدق إلا في حق الأجسام، أي أنه يتوقف عن أن يكون صادقاً في حق ما لا يكون جسماً ؛ وعليه لمّا لم يكن الإله جسماً فسد استخلاص وجوب كونه على الصورة الآدمية حتى وإن كان الأخلق بأجمل الصور وأحسنها[25]. من وجوه سوء النظر إذن استثمار أحكام لا تصدق إلا في ظرورف معينة بكيفية تفترض صدقها في جميع الظروف والمناسبات.

### 7.1. تسخير الغموض اللفظي[26]

هناك وجوه متعددة لتسخير الألفاظ الغامضة في التدليل ؛ لكن أهم هذه الوجوه، حسب جماعة بور روبال وضمن التقليد القياسي الأرسطي، الوجه الذي

---

(22) «On tombe souvent... dans ce mauvais raisonnement quand on prend les simples occasions pour les véritables causes», p. 317.

(23) «Passer de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement», p. 319.

(24) P. 319.

(25) P. 319.

(26) «Abuser de l'ambiguité des mots», p. 320.

يتمثل في تسخير الغموض الذي قد يكون في أحد حدود القياس الثلاثة عامة وفي الحد الأوسط خاصة ؛ فيقع هذا التسخير حين يستخدم الحد الغامض تارة بدلالة ما وتارة أخرى بدلالة مغايرة، فتكون دلالته في إحدى المقدمتين غير دلالته في المقدمة الأخرى[27]. ويعني هذا الأمر أن عدد حدود القياس يصبح، بهذا التسخير، أربعة وليست ثلاثة كما هو مشترط في القياس، وبذلك ينخرم هذا القياس.

### 8.1. الاعتداد بالاستقراء الناقص لأجل استخلاص أحكام يراد لها أن تكون ضرورية[28]

ليس الاستقراء الناقص، حسب جماعة بور رويال، طريقاً لاكتساب العلم بوجه ضروري، وذلك بالرغم من نفعه في اكتساب ومعرفة حقائق «عامة»، كمنفعته مثلاً في تعريفنا بأن ماء البحر «عامة» ماء مالح وبأن ماء ا لنهر «عامة» ماء عذب لعلمنا بأن ماء «عدة» بحور مالح وأن ماء «عدة» أنهار عذب. إن الطريقة الاستقرائية ليست طريقاً للعلم الضروري وإن كانت كل معارفنا ومعلوماتنا تبدأ بها بسبب كون ما يسبق إلينا إنما هو الأشياء والأمور المفردة، لتتحصل لنا، بعد ذلك، الكليات التي تصبح وسائل للتعرف على المفردات[29]. إن فائدة الطريقة الاستقراء كامنة فقط في أن اعتدادنا بتدبر الأشياء المفردة وملاحظتها يكون مناسبة لأن ينتبه فكرنا إلى ما فيه من أفكار طبيعية يستند إليها ويعمل بمقتضاها في تصديقه بالأشياء بصفة عامة[30].

## 2. وجوه الغلط والتغليط في الحكم العملي

كانت الوجوه النظرية السيئة الثمانية السابقة أهم الوجوه السوفسطائية المسلوكة في التدليلات التي يبنيها النظار في المسائل والمواد العلمية وفي المناظرات

---

(27) «On peut rapporter à cette espèce de sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux, parce qu'il s'y trouve quatre termes, soit parce que le milieu y est pris deux fois particulièrement, ou parce qu'il est pris en un sens dans la première proposition, et en un autre sens dans la seconde ; ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le même sens dans les premisses que dans la conclusion», p. 320.

(28) «Tirer une conclusion générale d'une induction défectueuse», p. 321.

(29) «C'est même par là que toutes nos connaissances commencent, parce que les choses singulières se représentent à nous avant les universelles, quoiqu'ensuite les universelles servent à connaître les singulières», p. 322.

(30) «Mais il est vrai néanmoins que l'induction seule n'est jamais un moyen certain d'acquérir une science parfaie,... la considération des choses singuilières servant seulement d'occasions à notre esprit de faire attention à ses idées naturelles, selon lesquelles il juge de la vérité des choses en générale», p. 322.

التي تجري بينهم في هذه المسائل وهذه المواد. لكن النظر الإنساني، حسب جماعة بور رويال، لا يتعلق فقط بالمجال العلمي لأن هناك المجالان الأخيران تهمّه كمجال الأخلاق ومجال شؤون الحياة المدنية. فهذان المجالان الأخيران هما ما يتعلق به الكثير من المقالات البشرية الطبيعية «غير العالمة». وعليه يتعين أيضاً العمل على إبراز بعض أسباب الغلط الذي تقع فيه غالبية البشر في أحكامها في هذين المجالين الهامين[31].

إذا كان «الغلط في الحكم» متميزاً عن «الغلط في التدليل» فيجوز مع ذلك، حسب جماعة بور رويال، تجاهل هذا التمايز لاعتبارين اثنين :

**أحدهما** أن الأحكام الغالطة تكون أصولاً للتدليلات السيئة، إذ الغلط في الحكم يستتبع ضرورة الفساد في التدليل[32].

**ثانيهما** أن ما قد يبدو لنا وكأنه مجرد حكم عادة ما يكون، فيه حقيقته، تدليلاً خفياً ومطوياً إذ له، دائماً، أمر يقوم مقام الدافع إليه والمبدأ فيه[33]. مثل ذلك حكمنا على العصا المستقيمة حين نولجها في الماء بأنها عصا معوجة مادامت ظهرت وبدت لنا كذلك. إن هذا الحكم الخاطئ تدليل خفي، لأننا استدللنا فيه بمبدإ هو «إن ما يبدو ويظهر لحواسنا بحال ما فهو على تلك الحال حقيقة»[34].

تميز جماعة بور رويال في أسباب الغلط الذي تقع فيه غالبية البشر في أحكامها العملية بين نوعين، نوع داخلي ونوع خارجي. ويتمثل النوع الأول في اختلال يلحق الإرادة يترتب عليه اختلال في الحكم واضطراب فيه ؛ ويكمن النوع الثاني في الأشياء التي نحكم عليها بحيث تكون هذه الأشياء هي التي تخدع فكرنا وتغلطه وذلك بسبب مظهرها الكاذب. وفي أغلب الأحوال يقع هذان النوعان من

(31) «... il serait sans doute beaucoup plus utile de considérer généralement ce qui engage les hommes dans les faux jugements qu'ils font en toute sorte de matière ; et principalement en celle de mœurs, et des autres choses qui sont importantes à la vie civile, et qui font le sujet ordinaire de leurs entretiens», p. 323.

(32) «... Les faux jugements sont les sources des mauvais raisonnements, et les attirent par une suite nécessaire», p. 323.

(33) «... il y a presque toujours un raisonnement caché ou enveloppé en ce qui nous paraît un jugement simple, y ayant toujours quelque chose qui sert de motif et de principe à ce jugement», p. 323.

(34) «... Ce qui paraît courbé à nos sens, est courbé en vérité», p. 323.

أسباب الغلط في الحكم مجتمعين ومتصلين ؛ ومع ذلك، يبقي من المفيد التطرق إليهما بكيفية تفصل بينهما لأن البعض من الأغلاط يكون أخص بأحد النوعين دون غيره.

### 1.2. أسباب الغلط الداخلية

تعيِّن جماعة بور رويال أسباب الغلط في الحكم، الداخلية، في تسعة أسباب رئيسة : الهوى والتشهي، الحالة النفسية، الانتصار للجماعة، التعالم، اتهام الغير وتجريحه، الحسد والغيرة والمكر، تمكُّن روح المجادلة من النفس، تمكِّن روح المسالمة من النفس وأخيراً لزوم المقالة.

#### 1.1.2. الغلط بسبب الاحتكام إلى الهوى والتشهي أو إلى المصلحة والمنفعة الخاصتين أو إلى محبة الذات(35)

ترى جماعة بور رويال أن الأحكام التي يحكم بها الإنسان، في حياته الطبيعية وواقعه المعيش، يوجد ضمنها الكثير من الأحكام التي لم يحكم بها إلا لأنه استند في حكمه إلى ما يهواه ويشتهيه، أو إلى ما يحقق مصلحته الخاصة ومنفعته الشخصية، أو إلى ما من شأنه أن يُعلي من قدره وقيمته(36). إن مختلف هذه الاستنادات وجوه سيئة في النظر ومن ثمة وجب تجنبها والاحتراز منها.

#### 2.1.2. الغلط بسبب الحكم المتأثر بالموقف السيكولوجي الذي يوجد فيه الحاكم(37)

كثيرة أيضاً هي الأحكام التي يحكم بها الإنسان، في حياته الطبيعية وواقعه المعيش، بالاستناد إلى الحالة السيكولوجية التي يكون عليها حين يحكم بما يحكم به، بحيث قد يتغير ويتبدل حكمه في الأمر الواحد والثابت بتغير وتبدل حالته

(35) «Des sophismes d'amour-propre, d'intérêt, et de passion», p. 324.

(36) «Si l'on examine avec soin ce qui attache ordinairement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre, on trouvera que ce n'est pas la pénétration de la vérité et la force des raisons ; mais quelque lien d'amour propre, d'intérêt, ou de passion. C'est le poids qui emporte la balance, et qui nous détermine dans la plus part de nos doutes ; c'est ce qui donne le plus grand branle à nos jugements, et qui nous y arrête le plus fortement. Nous jugeons des choses, non par ce qu'elles sont en elles-mêmes ; mais parce qu'elles sont à notre égard ; et la vérité et l'utilité ne sont pour nous qu'une même chose», p. 324.

(37) P. 325.

السيكولوجية[38]. إن التأثر بالحالات السيكولوجية في تقرير الأحكام، حسب جماعة بور رويال، وجه سيء في النظر ينبغي تجنبه والاحتراز منه ؛ إن الواجب في حكم الحاكم أن يكون مستقلاً عن موقفه السيكولوجي.

### 3.1.2. الغلط بسبب تخطئة مُخالِف الجماعة[39]

من أصول سوء النظر الشائعة والطبيعية ذلك الأصل الذي يقضي بأن كل من خالف الطائفة، التي تعد صائبة ومحقة عند المنتمي إليها، لابد وأن يكون ضرورة مخطئاً ومبطلاً. إن هذا الوجه في إبطال الأحكام، حسب جماعة بور رويال، وجه نظري سيء، إذ ليس من المشروع أن يكون الدليل على بطلان قول من الأقوال هو مجرد مخالفته لقول الجماعة أو الطائفة[40].

### 4.1.2. الغلط بسبب التعالم[41]

من أصول سوء النظر الشائعة والطبيعية أيضاً الأصل الذي يقضي بأن كل ما يخالف المعتقد الخاص ويعارضه باطل وذلك بسبب تعالم المعتقِد واعتداده واغتراره

(38) «Mais cette illusion est bien visible, lorsqu'il arrive du changement dans les passions. Car quoique toutes choses soient demeurées dans leur places, il semble néanmoins à ceux qui sont émus de quelque passion nouvelle, que le changement qui ne s'est fait que dans leur cœur, ait changé toutes les choses extérieures qui y ont quelque rapport. Et c'est pourquoi on peut appeller ces sortes d'égarements, des sophismes et des illusions du cœur, qui consistent à transporter nos passions dans les objets de nos passions, et à juger qu'ils sont ce que nous voulons, ou désirons qu'ils soient : ce qui est sans doute très déraisonnable, puisque nos désirs ne changent rien dans l'être de ce qui est hors de nous, et qu'il n'y a que Dieu, dont la volonté soit tellement efficace, que les choses sont tout ce qu'il veut qu'elles soient», pp. 325-326.

(39) P. 326.

(40) «On peut rapporter à la même illusion de l'amour propre, celle de ceux qui décident tout par un principe fort général et fort commode, qui est, qu'ils ont raison, qu'ils connaissent la vérité ; d'où il ne leur est pas dificile le conclure, que ceux qui ne sont pas de leurs sentiments se trompent ; en effet, la conclusion est nécessaire.
Le défaut de ces personnes ne vient que de ce que l'opinion avantageuse qu'ils ont de leur lumière, leur fait prendre toutes leurs pensées pour tellement claires et évidentes, qu'ils s'imaginent qu'il suffit de les proposer, pour obliger tout le monde à s'y soumettre ; et c'est pourquoi ils se mettent peu en peine d'en apporter des preuves ; ils écoutent peu les raisons des autres, ils veulent tout emporter par autorité, parce qu'ils ne distinguent jamais leur autorité de la raison», p. 326.

(41) pp. 326 - 327.

بعلمه ومعتقده. فبهذا الوجه السيء للنظر يتسنى لبعض الناظرين أن يردوا ويمنعوا ويدفعوا رأياً من الآراء أو مقالة من المقالات لمجرد معارضتها ومخالفتها لما لهم من الآراء والمقالات ؛ وكأنهم يستندون في ردهم ومنعهم ودفعهم إلى التدليل السيء التالي : «لو كان الرأي أو المقالة المعارضة والمخالفة حقاً وصدقاً لما كنت حاذقاً ؛ وبما أنني حاذق فلابد إذن أن يكون الرأي أو المقالة المعارضة والمخالفة باطلاً وكذباً»[42].

**5.1.2. الغلط بسبب التعنت والمكابرة المترتبين على التجريح والاتهام[43].**

من وجوه سوء النظر والتناظر سلوك سبيل تجريح الغير المخالف واتهامه في علمه أو عمله، ومواجهته بالتعنت والمكابرة بحيث يتم رَدُّ أقواله وأحكامه حتى وإن كانت صواباً وحقا[44].

**6.1.2. الغلط بسبب الحسد والغيرة والمكر[45].**

ليس من طبيعة الفكر البشري أن يكون محباً لذاته فقط، ولكن من طبيعته أيضاً، حسب جماعة بور رويال، أن يكون حاسداً وغيوراً وماكراً ؛ فهو لا يقبل فضيلة الغير عليه إلا على مضض ؛ إنه يرغب أن تكون الفضائل كلها له وله وحده[46]. ولما كانت أمور معرفة الحق وتبليغه إلى الناس وتبصرتهم به معدودة من جملة الفضائل كانت لدى الإنسان رغبة دفينة في حسد الغير في ما قد يقع له من الاختصاص بهذه

(42) «Il y en a de même qui n'ont point d'autre fondement pour rejetter certaines opinions que ce plaisant raisonnement :
Si cela était, je ne serait pas un habile homme, or je suis un habile homme, donc, cela n'est pas», p. 326.

(43) pp. 327-328.

(44) «Il n'y a rien aussi de plus ordinaire, que de voir des gens se faire mutuellement les mêmes reproches, et se traiter par exemple d'opiniâtres, de passionnés, de chicaneurs, lorsqu'ils sont de différents sentiments. Il n'y a presque point de plaideurs qui ne s'entr'accusent d'allonger les procès, et de couvrir la vérité par des adresses artificieuses; et ainsi ceux qui ont raison et ceux qu'on tort parlent presque le même langage, et font les mêmes plaintes, et s'attribuent les uns aux autres les mêmes défauts ; ce qui est une des choses les plus incommodes qui soient dans la vie des hommes, et qui jettent la vérité et l'erreur, la justice et l'injustice dans une si grande obscurité, que le commun du monde est incapable d'en faire le discernement», p. 327.

(45) pp. 328 - 332.

(46) «L'esprit des hommes n'est pas seulement naturellement amoureux de soi même, mais il est aussi naturellement jaloux, envieux, et malin à l'égard des autres : il ne souffre qu'avec peine, qu'ils aient quelque avantage, parce qu'il les désire tous pour soi», p. 328.

الفضائل الثلاثة. إن هذه الرغبة الدفينة الحاسدة هي ما يُفَسِّرُ، في رأي جماعة بور رويال، تعنت البعض، غير المبرر، في قبول إبداعات الغير وفي محاربتها بدون وجه حق[47]. وكثيرة هي الأحكام التي ما رُدَّت وما رُفضت إلا بسبب من هذه الرغبة الدفينة في الاختصاص بكل الفضائل. وترى جماعة بور رويال أن هذه الرغبة الدفينة شائعة شيوعاً كبيراً يبيح لنا القول بألا أحد من البشر استطاع أن يتخلص منها التخلص التام ؛ كما أن هذه الرغبة الدفينة تجد مصدرها في أنانية الإنسان ومحبته لذاته.

### 7.1.2. الغلط بسبب تمكن روح المجادلة من النفس[48]

الواقع أن روح المجادلة والمنازعة تستهوي الكثير من الناس. وهذه روح مذمومة في نظر جماعة بور رويال اللهم إلا أن تكون من النوع الذي يفيد في التحقق وفي الإقناع. وذلك لأنه لا شيء أفيد من الجدل في إظهار مختلف المنافذ المؤدية إلى الوقوف على الحق وإقناع الغير به[49]. وتدلل جماعة بور رويال لمنفعة الجدل هذه بالشكل التالي :

عادة ما تكون حركة الفكر، **المتفرد والمتوحد**، المهتم بفحص أمر من الأمور، حركة في الغاية من البرودة وفي الغاية من البطء ؛ في حين أن حال الفكر هو أن يكون في أمس الحاجة إلى قدر من الحرارة تستثيره وتوقظ ما فيه من أفكار ؛ ولا يكتسب الفكر هذه الحرارة المطلوبة لتستيقظ أفكاره إلا بفعل **مجادلة الغير له** ؛ كما أن اكتشاف مكامن صعوبة الإقناع ومواضع الاشتباه عادة ما لا يتم إلا بفعل ما يُوَجَّهُ

(47) «... et comme c'en [=avantage] est un que de connaître la vérité, et d'apporter aux hommes quelque nouvelle lumière, on a une passion secrète de leur ravir cette gloire ; ce qui engage souvent à combattre sans raison des opinions et les inventions des autres», p. 328.

(48) pp. 332-334.

(49) « On peut distinguer en quelque sorte de la contradiction maligne et envieuse en une autre sorte d'humeur moins mauvaise, mais qui engage dans les mêmes fautes de raisonnement ; c'est l'esprit de dispute qui est encore un défaut qui gâte beaucoup l'esprit.
Ce n'est pas qu'on puisse blâmer généralement les disputes : on peut dire au-contraine, que pourvu qu'on en use bien, il n' y a rien qui serve davantage à donner diverses ouvertures, ou pour trouver la vérité, ou pour la persuader aux autres», p. 332.

من **الاعتراضات** التي بفضلها يحصل الانتباه إلى هذه المكامن وهذه المواضع، فيقع بعد ذلك الاجتهاد لتخطيها وتجاوزها. بالمجادلة والاعتراض إذن يتوقد الذهن وتتوسع آفاق نظره ويُستَنْهَضُ لبذل المزيد من الجهد[50].

بالرغم من إقرار جماعة بور رويال بفائدة الجدل ومنفعته فهي، مع ذلك، توصي بالتقليل منه والاقتصاد في ركوبه. إن الإكثار من الجدل والشطط في استعماله مظهران من مظاهر سوء النظر والتناظر، ومن ثمة وجب الاحتراز منهما.

### 8.1.2. الغلط بسبب تمكن روح المسالمة من النفس[51]

من مظاهر سوء النظر والتناظر المبالغة في التسليم بكيفية تختفي معها أية معارضة وأية مناقضة، بحيث لا يوجد من الناظر والمناظر إلا الاستحسان والقبول بما يقال ويُدَّعى دون تجشم أي عناء في فحص المقال والمدعى وتدبره والتفصيل فيه[52].

(50) «Le mouvement d'un esprit qui s'occupe seul à l'examen de quelque matière est d'ordinaire trop froid et trop languissant ; il a besoin d'une certaine chaleur qui l'éxcite, et qui réveille ses idée. Et, c'est d'ordinaire par les diverses oppositions qu'on nous fait, que l'on découvre où consiste la difficulté de la persuasion et l'obscurité, ce qui nous donne lieu de faire effort pour la vaincre», p. 332.

(51) PP. 334-335.

(52) «La route... de ne contredire rien, mais de louer et d'approuver tout indifféremment ; et c'est ce qu'on appelle complaisance, qui est une humeur plus commode pour la fortune ; mais aussi désavantageuse pour le jugement : Car comme les contredisants prennent pour vrai le contraire de ce qu'on leur dit, les complaisants semblent prendre pour vrai tout ce qu'on leur dit, et cette accoutumance corrompt premièrement leurs discours, et ensuite leur esprit», p. 334.

«Il n'est pas nécessaire de reprendre tout ce qu'on voit de mal ; mais il est nécessaire de ne louer que ce qui est véritablement louable ; autrement l'on jette ceux qu'on loue de cette sorte, dans l'illusion, l'on contribue à tromper ceux qui jugent de ces personnes par ces louanges, et l'on fait tort à ceux qui en méritent de véritables, en les rendant communes à ceux qui n'en méritent pas : enfin l'on détruit toute la foi du langage, et l'on brouille toutes les idées des mots, en faisant qu'ils ne soient plus signes de nos jugements et de nos pensées ; mais seulement d'une civilité extérieure qu'on veut rendre à ceux que l'on loue, comme pourrait être une révérence ; car c'est tout ce que l'on doit conclure des louanges et des compliments ordinaires», p. 335.

### 9.1.2. الغلط بسبب لزوم المقالة(53)

من مظاهر سوء النظر والتناظر، أيضا، اللزوم الدائم للمقالة التي سبقت للاعتقاد حتى وإن ظهر بطلانها(54). إن هذا النوع من الالتزام إنما هو التزام يستند إلى اعتبارات غير اعتبارات الحق، في حين أن المطلوب هوالالتزام بالحق متى ظهر.

تلك كانت جملة الأسباب الذاتية لسوء النظر والتناظر والغلط فيهما وبالتالي في الأحكام التي نحكم بها. وترى جماعة بور رويال أن هذه الأسباب، بصفة عامة، طبائع ودوافع وقيم طبيعية للإنسان، ولكنها تؤثر سلباً في قيمة نظره وتناظره مع غيره فتجعلهما سيئين ومعتلين. المطلوب إذن مواجهة هذه الطبائع وهذه الدوافع وهذه القيم السلبية ومقاومتها قدر المستطاع.

### 2.2. أسباب الغلط الخارجية(55)

ترى جماعة بور رويال أن مصدر الغلط والتغليط قد يكون، أيضاً، كامناً في طبيعة الأشياء التي نحكم عليها. فكثيرة هي الأشياء التي يقع فيها، طبيعياً، الاختلاط والامتزاج بين الصدق والبطلان، أو بين ا لحمد والذم، أو بين الكمال والنقصان، فلا تكون خالصة الصدق أو خالصة البطلان، أومطلقة الحمد أو مطلقة الذم، أو مطلقة الكمال أو مطلقة النقصان. وعليه فإننا نغلط أو نغالط إن نحن لم ننتبه إلى هذا الاختلاط أو الامتزاج الذي قد يكون في طبيعة الشيء الذي نحكم عليه. مثل ذلك اختلاط الصدق بالكذب في الأقوال ؛ فقد يجتمع في قول ما، والقول بمثابة شيء من الأشياء، الصواب والبطلان وذلك إن كان هذا القول إما متضمناً لكثير من «الحقائق» المشوبة ببعض «الأباطيل» وإما مشتملاً على كثير من «الأباطيل» الممزوجة ببعض «الحقائق»، فننجر، طبيعياً، إلى تغليب الأكثر وروداً على الأقل وروداً. والسبب في هذا التغليب هو أن تأثرنا بالأوضح يطمس تأثرنا

---

(53) pp. 335-336.

(54) «Ensuite les diverses manières par lesquelles l'amour propre jette les hommes dans l'erreur, ou plutôt les y affermit et les empêche d'en sortir, il n'en faut pas oublier une qui est sans doute des principales et des plus communes ; c'est l'engagment à soutenir quelque opinion, à laquelle on s'est attaché par d'autres considérations que par celles de la vérité ; car cette vue de défendre son sentiment fait que l'on regarde plus dans les raisons dont on se sert si elles sont vraies ou fausses ; mais si elles peuvent servir à persuader ce que l'on soutient, et l'on passe quelquefois jusqu'à dire des choses qu'on sait bien être absoluement fausses, parce qu'elles servent à la fin qu'on se propose», p. 335.

(55) Des faux raisonnements qui naissent des objets mêmes. pp. 337-340.

بالأغمض، فلا ننتبه، تبعاً لذلك، إلى «أباطيل» الخطاب الذي تكثر «حقائقه» ولا إلى «حقائقه» حين تكثر «أباطيله»[56]. وترى جماعة بور رويال أن علينا، من باب العدل والعقل، وحينما نتعامل مع مثل هذه الأمور المختلطة والممزوجة، أن نقوم بالتمييز والفصل بين جوانبها المختلفة التي سيختلف حكمنا تبعاً لها ؛ إذ تتوقف الاستقامة النظرية على القيام بإنجاز هذا الفصل وهذا التمييز[57]. ومتى لم يسعفنا الوقت للفصل والتمييز حقَّ لنا، عندئذ، تغليب الجوانب الأكثر اعتباراً على غيرها. لكن لا يجوز أبداً تغليب الجوانب الأقل اعتباراً على غيرها لأنه سيكون، حينئذ، تغليباً غير مشروع من جهة ومكمناً من مكامن الغلط والتغليط من جهة أخرى.

من أسباب الغلط والتغليط الراجعة إلى طبيعة الأشياء التي نحكم عليها سبب ثان ترى جماعة بور رويال أنه سبب يغلب على البشر. ويتمثل هذا السبب في أنه لما كان ممتنعاً على البشر النفاذ إلى لبّ الأشياء أو كنهها اقتصروا لذلك، في حكمهم على الأشياء، على النظر في مظاهرها الخارجية وفي قشورها، فيقعون بسبب ذلك في الغلط والمغالطة. لكن إن كان لا كبير ضرر في القصور عن النفاذ إلى لبّ الشيء وكنهه، إذ لا أحد من البشر تقريباً بقادر على هذا النفاذ، فإن الضرر الأكبر يتمثل في اتباع الأحكام التي لم يُستند فيها إلا إلى المظاهر والقشور ؛ فهذا هو الضرر الذي ينبغي الاجتهاد في اتقائه.

### 3. وجوه سوء النظر من جهة كيفية التخاطب

ينطوي حديث جماعة بور رويال عن وجوه سوء النظر من جهة كيفية التخاطب على استثمارها لأمور مقرَّرة في «فن الخطابة» المنطقي بصفة عامة وعلى نظرها في الغلط والتغليط باستحضار اعتبارات خطابية تعبيرية وتدليلية وتداولية بصفة خاصة.

---

(56) «... que les hommes ne considérant guère les choses en détail : ils ne jugent que selon leur plus forte impression, et ne sentent que ce qui les frappe davantage : ainsi lorsqu'ils apperçoivent dans un discours beaucoup de verités, ils ne remarquent pas les erreurs qui y sont mêlées ; et au contraire, s'il y a des vérités mêlées, parmi beaucoup d'erreurs, ils ne font attention qu'aux erreurs, le fort emportant le faible, et l'impression la plus vive étouffant celle qui est plus obscure... Cependant il y a une injustice manifeste à juger de cette sorte...», p. 338.

(57) «C'est pourquoi la justice et la raison demandent que dans toutes les choses qui sont ainsi mêlées de bien et de mal, on en fasse le discernement, et c'est particulièrement dans cette séparation judicieuse que paraît l'exactitude de l'esprit», p. 338.

### 1.3. الغلط والتغليط بالخطاب الفصيح والمُنَمَّق[58]

ترى جماعة بور رويال أننا قد نقع ضحية تغليط حين نقبل أحكاماً تكون في مضمونها ودلالتها باطلة لكن وقعت تأديتها بعبارة فصيحة وبديعة. ولا يحصل هذا التغليط لمتلقي الخطاب الفصيح والبديع وحده ولكن، قد يحصل أيضاً لصاحب هذا الخطاب ومنشئه أيضاً. إن اللاغي المتفصِّح المتبدِّع لا يغرِّر بالغير فقط وإنما قد يغرِّر بنفسه أيضا. وذلك لأن التدليلات المنخرمة والفاسدة في مضمونها، لكن الفصيحة والمحسَّنة في عبارتها، عادة ما تكون غير مُدْرَكَةٍ من قِبَلِ أصحابها فينخدعون هم بها قبل غيرهم ؛ إن نغمة أقوالهم تُسْهيهم، وبيانية مجازاتهم تبهرهم، وحُسن بعض مفرداتهم يدفعهم، وهم لا يشعرون، إلى تَقَلُّدِ أفكار تكون في الغاية من الافتقار إلى الثبات، أفكاراً كانوا بلا ريب سيرفضونها ويردونها لو أنهم تدبروها بعض التدبر[59].

إن الضابط، حسب جماعة بور رويال، في الاحتراز من هذا النوع من التغليط والذي يجد مصدره في اللغو بالفصاحة وفي ركوب الأساليب البلاغية في التعبير، العمل بمقتضى القاعدة التي تنصُّ على ألا شيء أجمل من قول الحق. إن من شأن مراعاة هذه القاعدة تخليص الخطاب من الكثير من التحسينات التي لا منفعة فيها، ومن الكثير من الأفكار التي لا ثبات لها. صحيح أن احترام هذه القاعدة يجعل أسلوب الخطاب أجفَّ وأَقَلَّ صنعة، ولكنه يجعله أيضاً أسلوباً أكثر حيوية وأكثر جدية وأكثر وضوحاً وأليق بالشرفاء من الناس، ويكون ما يحصل به من التأثير أقوى وأدوم من ذلك التأثر الناجم عن مجرد التسجيع المصطنع الذي يتبخَّر بمجرد الانتهاء من سماعه[60].

(58) L'Éloquence pompeuse et magnifique, pp. 334 -342.

(59) «Ces mauvais raisonnements sont souvent imperceptibles à ceux qui les font, et les trompent les premiers ; ils s'étourdissent par le son de leurs paroles, l'éclat de leurs figures les éblouit, et la magnificence de certains mots les attire, sans qu'ils s'en apperçoivent, à des pensées si peu solides, qu'ils les rejetteraient sans doute, s'ils y faisaient quelque reflexion», p. 341.

(60) «Les faux raisonnements de cette sorte,... font voir combien la plupart des personnes qui parlent, ou qui écrivent, auraient besoin d'être très persuadées de cette excellente règle, qu'il n' y a rien de beau que ce qui est vrai : ce qui retrancheraient des discours une infinité de vains ornements, et pensées fausses. Il est vrai que cette exactitude rend le style plus sec et moins pompeux ; mais, elle le rend aussi plus vif, plus sérieux, plus clair, et plus digne d'un honnête homme : l'impression en est bien plus forte, et bien plus durable ; au-lieu que celle qui naît simplement de ces périodes si ajustées, est tellement superficielle, qu'elle s'évanouit presque aussitôt qu'on les a entendues», p. 342.

### 2.3. الغلط والتغليط بالاستدلال بأدلة لا ضرورة في دلالتها[61]

المعلوم، حسب جماعة بور رويال، أن الحق في الدليل أن يكون دالاً على مدلوله بوجه ضروري وقطعي ؛ أما ما كان دالاً على مدلوله بوجه مظنون ولا قطع فيه فإنه لن يكون دليلاً وإنما سيكون مجرد «علامة» على المدلول و«أمارة» عليه. والعلامات والأمارات أشياء خارجية متسعة الدلالة، لأنها يمكن أن تدل على أمور متعددة ومختلفة. وعليه كان تعليق العلامة بالدلالة على أمر واحد بعينه، ودون غيره مما يجوز لهذه العلامة أن تكون دليلاً عليه، داخلاً في باب التهوّر في الحكم[62]. الواجب إذن، في هذه الأشياء التي لا دلالة ضرورية فيها، التوقف والسكوت. وقد يكون التوقف عن الحكم، في بعض الأحيان، حكماً يدل على التواضع، وقد يكون أحياناً أخرى دليل سخافة، مثله في ذلك مثل البطء في الحكم فقد يكون هذا البطء إما دليل ترو وحيطة وإما دليل تبلّد ذهني[63].

### 3.3. الغلط والتغيط بالاستدلال بواسطة الاستقراء الناقص

ترى جماعة بور رويال أن الغلط في الأحكام العامة يقع حين يكون المستند في استخلاصها قلة من الشواهد التي تشهد لها، كأن يقع مثلاً الاستناد إلى ثلاثة أو أربعة شواهد لاستخلاص حكم عام أو موضع عام يتم تنزيله فيما بعد منزلة المبدأ العام الذي تحاكم به كل الأشياء الأخرى التي لم تُتفحّص ولم تستقرأ. إن النزر اليسير من التجارب لا دلالة ضرورية فيه[64].

### 3.4. الغلط والتغليط بالتعليل بواسطة علل غير حقيقية[65].

للإنسان، حسب جماعة بور رويال، نزوع طبيعي نحو التعليل حتى وإن جهل

(61) pp. 342-343.

(62) «Toute ces choses extérieures ne sont que des signes équivoques, c'est-à-dire, qui peuvent signifier plusieurs choses, et c'est juger témérairement, que de déterminier ce signe à une chose particulière, sans en avoir de raison particulière», p.343.

(63) «Le silence est quelquefois signe, de modestie et de jugement, et quelquefois de bêtise : la lenteur marque quelquefois la prudence, et quelquefois la pesanteur de l'esprit», p. 343.

(64) «Les fausses inductions par lesquelles on tire des propositions générales de quelques expériences particulières, sont une des plus communes sources des faux raisonnements des hommes. Il ne leur faut que trois ou quatre exemples pour en former une maxime et un lieu commun, et pour s'en servir ensuite de principe pour décider toutes choses», p. 343.

(65) pp. 344-345.

العلل الحقيقية. إن المرء في بعض الأحيان لا يكون عالماً بالعلة الحقيقية لأمر من الأمور ويبادر، مع ذلك وحسب المقامات المختلفة التي يوجد فيها، إلى تعيين شيء ما علةً لذلك الأمر. ولن يكون هذا التعيين إلا تعييناً بغير وجه حقّ. ومصدر هذا النظر السيء الغالب على البشر ضُعف عدلهم في الأحكام التي يحكمون بها[66].

### 5.3. الغلط والتغليط بسلوك أسهل السبل في الحكم[67]

ترى جماعة بور رويال أن من أول المبادئ المتحكمة في الطبع البشري كون غالبية الناس (= الجمهور) لا تعمد، في حكمها بقبول الرأي أو ردّه، إلى النظر في علله وأسبابه الحقيقية والثابتة التي تبيّن لهم صدقه وصوابه، وإنما تعمد إلى بعض الأمارات الخارجية والغريبة تكون عندها متعلقة بالدلالة على صدق الرأي، أو على الأقل تحكم بأنها أعلق بالدلالة على صدق الرأي من الدلالة على كذبه. والأصل في هذا الطبع البشري الغالب أن الناس، بطبيعتهم، ييسرون على أنفسهم فيتوجهون نحو سلوك أسهل السبل وأيسرها. فلما كانت عقول البشر ضعيفة وغامضة، وكانت الحقائق الذاتية للأشياء عادة ما تكون خفية خفاء كبيراً يمنعهم من النفاذ إليها، وكان المُدْرك لهم إنما هو هذه الأمارات الخارجية للآراء، إذ هي من الأمور الجلية والمحسوسة، تعلقوا بهذه الأمارات دون غيرها إذ هي الأمر الذي يقدرون على تمييزه وإدراكه[68]. وأمارات الرأي الخارجية، حسب جماعة بور رويال، نوعان، أمارات عائدة إلى حُجِّية من ادعى الرأى وقضى به وأمارات راجعة إلى الكيفية التي تم بها الادعاء والقضاء.

(66) «Il n'a pas réussi, il a donc tort. C'est ainsi que l'on raisonne dans le monde, et qu'on y a toujours raisonné, parce qu'il y a toujours eu peu d'équité dans les jugements des hommes, et que ne connaissant pas des vraies causes des choses, ils en substituent selon les événements...», p. 345.

(67) pp. 345 - 347.

(68) «Pour comprendre combien [ces faux raisonnements] sont ordinaires, il ne faut que considérer, que la plupart des hommes ne se déterminent point à croire un sentiment plutôt qu'un autre par des raisons solides et essentielles qui en feraient connaître la vérité, mais par certaines marques extérieures et étrangères, qui sont plus convenables, ou qu'ils jugent plus convenables à la vérité qu'à la fausseté.
La raison est, que la vérité intérieure des choses est souvent assez cachée ; que les esprits des hommes sont ordinairement faibles et obscurs, pleins de nuage et de faux-jours : au lieu que ces marques extérieures sont claires et sensibles. de sorte que comme les hommes se portent aisément à ce qui leur est plus facile, ils se rangent presque toujours du côté où ils voient ces marques extérieures discernent facilement», p. 345.

### 1.5.3. الغلط والتغليط بالأمارات الراجعة إلى المدعي والقاضي(69)

تمثِّل جماعة بور رويال لهذا النوع من الغلط والتغليط بأمثلة تدليلية ثلاثة :

أ – الاستدلال على صدق رأي من الآراء بعدد من يشهد لصدقه، وذلك بغض النظر عن تدبر إفادة هذا العدد ترجيح حصول التحقق من صواب الرأي أم من عدمه(70).

ب – الاقتناع بصدق ما يحكم به شخص ما بالتعويل على ما يتصف به هذا الشخص من صفات لا دخل لها في صدق ما حكم به ؛ كأن نقبل مثلاً ما يحكم به المسِنُّون والمجربون في أمور لا دخل للسن والتجربة في التحقق منها، إذ يكون التحقق منها ببصيرة العقل ونوره. إن الاقتداء والاحتجاج في مثل هذه الأمور لا يكون بالمسن والمجرب وإنما يكون بمن له فضائل الفكر والبحث والفحص. وعليه كان من الواجب التمييز فيمن يُقتدى ويُحتج بأحكامه تبعاً للتمييز بين مجالات الاقتداء والاحتجاج، فقد يكون الشخص قدوة وحجة في مجال ولا يكون كذلك في مجال آخر ؛ لكن البشر، بطبعهم، يتحرجون من القيام بهذا التمييز. إنهم، إن اعتدوا بشخص ما في مجال من المجالات أو في أمر من الأمور، عمموا اعتدادهم فتقلَّدوا ما يحكم به هذا الشخص أياً كان المجال ؛ وإن هم، في مقابل ذلك، أحجموا عن الاعتداد بشخص ما في مجال ما، أطلقوا إحجامهم فردُّوا كل ما يقوله هذا الشخص وأياً كان المجال. والسبب في كل هذا واحد، وهو أن البشر يفضلون أقصر السبل وأخصرها وأجزمها. إن الواجب، حسب جماعة بور رويال، الامتناع عن الاقتداء بحجية الشخص الواحد في كل المجالات لاستحالة أن يكون الشخص الواحد حاذقاً في كل شيء(71).

(69) ... le sophisme de..., «l'autorité de celui qui propose la chose», p. 345.

(70) «Souvent on ne regarde que le nombre des témoins, sans considérer si ce nombre fait qu'il soit plus probable qu'on ait rencontré la vérité : ce qui n'est pas raisonnable» ; p. 346.

(71) «Souvent on se persuade par certaines qualités qui n'ont aucune liaison avec la vérité des choses dont il s'agit. Ainsi il y a quantité de gens qui croient sans autre examen ceux qui sont les plus âgés, et qui ont plus d'expérience dans les choses mêmes qui dépendent ni de l'âge, ni de l'expérience, mais de la lumière de l'esprit.
La piété, la sagesse, la modération sont sans doute les qualités les plus estimables qui soient au monde, et elles doivent donner beaucoup d'autorité aux personnes qui les =

جـ - الاستدلال على صدق الحكم بكون الحاكم به من الطبقة العليا، طبقة الفضلاء أو الشرفاء أو الأغنياء، والاستدلال على كذب الحكم بكون الحاكم به من الطبقة الدنيا... وترى جماعة بور رويال أن هذين النمطين من الاستدلال يكثران في حياة البشر العامة وترى أن فيهما الدلالة على فساد القلوب البشرية[72]. وسبب هذا الفساد القلبي هو أن البشر، بما لهم من تعلق شديد بالنعم والملذات، تحصل لهم المحبة الكبرى للفضائل والمناقب التي تكتسب بها هذه النعم والملذات. وتدفعهم المحبة التي يكنونها لهذه الأشياء المفضلة عند الجميع إلى الحكم بسعادة من يمتلكها، وتبعاً لذلك، إلى إنزال هؤلاء أعلى المنازل وأرقاها، فينظرون إليهم وكأنهم أهل رفعة وعُلوّ، وبالاعتياد على الإعلاء من شأن هؤلاء يتحول الإعلاء، لا شعورياً، إلى الإعلاء أيضا من قدر عقولهم فيقع، بذلك، الانقياد إلى آرائهم واتباعهم فيها. ولعل في هذا ما يفسر النجاح الذي يلاقيه هؤلاء في المعاملات التي يباشرونها[73]. إن

---

=possèdent, dans les choses qui dépendent de la piété, de la sincérité, et même d'une lumière de Dieu, qu'il est plus probable que Dieu communique davantage à ceux qui le servent plus purement. Mais il y a une infinité de choses qui ne dépendent que d'une lumière humaine, d'une expérience humaine, d'une pénétration humaine ; et dans ces choses ceux qui ont l'avantage de l'esprit et de l'étude méritent plus de créance que les autres. Cependant, il arrive souvent le contraire, et plusieurs estiment qu'il est plus sûr de suivre dans ces choses mêmes le sentiment des plus gens de bien.

Cela vient en partie de ce que ces avantages d'esprit ne sont pas si sensible que le réglement extérieur qui paraît dans les personnes de piété, et en partie aussi de ce que les hommes n'aiment point à faire des distinctions. Le discernement les embrasse, ils veulent tout ou rien. S'ils ont créance à une personne pour quelque chose, il le croient en tout ; s'ils n'en ont pas pour un autre, ils ne le croient en rien ; ils aiment les voies courtes, décisives, et abrégées. Mais cette humeur quoiqu'ordinaire, ne laisse pas d'être Contraire à la raison, qui nous fait voir que les mêmes personnes ne sont pas croyables en tout, parce qu'elles ne sont pas éminentes en tout, et que c'est mal raisonner que de conclure : C'est un homme grave, donc il est intelligent et habile en toutes choses», p. 347.

(72) «La corruption du cœur des hommes», p. 348.

(73) «La raison de cette tromperie vient de la corruption du cœur des hommes, qui ayant une passion ardente pour l'honneur et les plaisirs, conçoivent nécessairement beaucoup d'amour pour les richesses, et les autres qualités, par le moyen desquelles on obtient ces honneurs et ces plaisirs, Or l'amour que l'on a pour toutes ces choses que le monde estime, fait que l'on juge heureux ceux qui les possèdent ; et en les jugeant heureux, on les place au-dessus de soi, et on les regarde comme des personnes éminentes et élevées. Cette accoutumance de les regarder avec estime passe insensiblement de leur fortune à leur esprit. Les hommes ne font pas d'ordinaire les choses à demi. on leur donne donc une âme aussi élevée que leur rang, on se soumet à leurs opinions : et c'est la raison de la créance qu'ils trouvent ordinairement dans les affaires qu'ils traitent», p. 348-349.

الواجب، حسب جماعة بور رويال، هو الاحتراز من هذين النمطين السيئين من الاستدلال. ولن يتحقق هذا الاحتراز إلا بالاجتهاد قدر المستطاع في الاعتياد على الإحجام عن إيلاء أية حجية للمناقب التي لا تساهم في اكتشاف الحق، وعلى الإقبال على تثمين تلك التي تساهم في اكتشافه وبحسب مدى مساهمتها الفعلية في ذلك. ومن المعلوم أن الأوصاف النافعة في اكتشاف حقيقة ما خفي من الأشياء إنما هي السن والعلم والبحث والخبرة والفكر والحيوية والتروّي والاستقامة والعمل؛ وبذلك تكون هذه الأوصاف، دون غيرها، هي الأخلق بالاعتبار، وإن لم تدل هذه الأوصاف، ضرورة، على أن كل من اتصف بها صدق في أحكامه، وذلك لأننا نعلم وجود من كثرت فيه هذه الأوصاف ومع ذلك حكم بأحكام كانت في الغاية من البطلان(74).

### 2.5.3. الغلط والتغليط بالأمارات الراجعة إلى كيفية الادعاء والقضاء(75)

ترى جماعة بور رويال أنه بالطبع البشري يقع الاندفاع نحو تصديق أقوال من نجد حديثه متصفاً بصفات اللطف والسهولة والجدية والاعتدال والحلاوة ؛ وأنه بالطبع البشري أيضاً يقع الانجرار إلى تكذيب أقوال من نستهجن كيفية حديثه أو من تظهر عليه أمارات الجفاء والزهو والغرور أكان ذلك في تصرفاته أم في عباراته(76). إن مختلف هذه الأوصاف التي قد نستند إليها في تصديق الأقوال وفي

---

(74) «Tout ce qu'on peut faire est de s'accoutumer autant que l'on peut, à ne donner aucune autorité à toutes les qualités qui ne peuvent rien contribuer à trouver la vérité ; et de n'en donner à celles mêmes qui y contribuent, qu'autant qu'elles y contribuent effectivement. L'âge, la science, l'étude, l'expérience, l'esprit, la vivacité, la retenue, l'exactitude, le travail, servent pour trouver la vérité des choses cachées ; et ainsi ces qualités méritent qu'on y ait égard ; mais il faut pourtant les peser avec soin, et ensuite en faire comparaison avec les raisons contraires. Car de chacune de ces choses en particulier on ne conclut rien de certain, puisqu'il y a des opinions très fausses qui ont été approuvées par des personnes de fort bon esprit, et qui avaient une grande partie de ces qualités», p. 350.

(75) «Le sophisme de la manière», p. 345.

(76) «Il y a encore quelque chose de plus trompeur dans les surprises qui naissent de la manière. Car on est porté naturellement à croire qu'un homme a raison lorsqu'il parle avec grace, avec facilité, avec gravité, avec modération et avec douceur ; et à croire au contraire qu'un homme à tort lorsqu'il parle désagréablement, ou qu'il fait paraître de l'emportement, de l'aigreur, de la présomption dans ses actions et dans ses paroles», p. 350.

تكذيبها ماهي إلا وجوه وكيفيات خارجية ومحسوسة لا اعتبار بها ولا ركون إليها. فلقد وُجد من كان ذا عقل في الغاية من التفاهة والسطحية لكنه ارتوى من المجالس القضائية والقانونية، التي اشتهرت أكثر من غيرها من المجالس بتدريس فن استمالة السامع والتمرن على ممارسته، فكان له من الكيفيات الممتعة في التعبير ما يُسْعِفُهُ لتمرير كثير من الأحكام الباطلة ؛ وبمقابل ذلك، وُجد أيضاً من لم يدرس فن استمالة السامع و لم يتمرس به، فجاء حديثه خالياً من هذه الكيفيات الممتعة وإن كان راجح العقل صلب المضمون. إن من الناس من تكون عبارته أجود من تفكيره ومنهم من يكون تفكيره أجود من عباراته(77). وعليه فالواجب الاحتراز من الانخداع بهذه الأمارات الخارجية في كيفيات القول وطرقه. ويتحقق هذا الاحتراز عن طريق احترام جملة من الوصايا المتصلة بالتخاطب الطبيعي من جهة كيفه، حصرتها جماعة بور رويال في وصايا ستة.

**الوصية 1 : التمييز في تقويم الأقوال بين كيفها ومضمونها**

ترى جماعة بور رويال أن متعلق تقويم القول أمران متمايزان، كيف القول من جهة ومضمون القول من جهة أخرى. والتمييز بين التقويمين واجب لأن الكيف يُقَوَّم باعتبارات كيفية والمضمون يقوَّم باعتبارات مضمونية. أما الخلط بين التقويمين، كأن نقوِّم المضمون باعتبارات كيفية أو نقوّم الكيف باعتبارات مضمونية، ففيه يكمن الغلط. وعليه قد يغلط الإنسان من جهتين اثنتين :

إما من جهة كيف قوله، كأن يكون مصيباً في مضمون قوله، ولكنه عبَّر عن هذا المضمون وهو في حالة غضب فخرج كيف قوله في صورة مستقبحة.

وإما من جهة مضمون قوله، كأن يكون مبطلاً في مضمون قوله ولكنه أدى هذا المضمون الباطل بكيفية مستحسنة ومتأدبة ووقورة.

(77) «Il y a des esprits forts médiocres et très superficiels ; qui pour avoir été nourris à la Cour, où l'on étudie et l'on pratique mieux l'art de plaire que par-tout ailleurs, ont des manières fort agréables, sous lesquelles il font passer beaucoup de faux jugements ; et il y en a d'autres au contraire, qui n'ayant aucun extérieur ne laissent pas d'avoir l'esprit grand et solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'ils ne pensent, et d'autres qui pensent mieux qu'ils ne parlent», pp. 350-351.

للأحكام إذن كيف ومادة ومن الخلط بينهما في التقويم[78].

**الوصية 2 : الاجتهاد في تجويد كيف القول**

ترى جماعة بور رويال أنه من باب العدل، بالنسبة لمن يتوخى إقناع غيره بحقيقة قد تكون انكشفت له، أن يجتهد ليجعل تأدية هذه الحقيقة وفق المستحسن من الكيفيات في الأداء وفي العبارة التي من شأنها أن تدفع إلى القبول، وخلافَ المستهجن من الكيفيات التي يمكن أن تمنع السامع من قبول ما يسمع[79].

**الوصية 3 : القصد إلى تصويب الغير**

ترى جماعة بور رويال أن على المرء ألا يستهدف فقط أن يصيب هو في ما يحكم به من أحكام ؛ إن عليه أيضاً أن يصوِّب غيره ليجعله هو أيضاً متذوقاً للصواب. وتلاحظ جماعة بور رويال أن النفاذ إلى عقول الناس لا تنفع فيه كثيراً الإصابة في الحكم، بل وتعتبر تمسك المرء بما يُصَوِّب أحكامه هو فقط، وتجاهله لما يكون ضرورياً لتصويب غيره أيضاً، شراً من أعظم الشرور[80].

**الوصية 4 : تجنب استثارة معاندة الحق**

ترى جماعة بور رويال أنه لما كانت الحقيقة مُثَمَّنةً في ذاتها اقتضى تثمينها أن تعرض وتُقدَّم بكيفية لا يكون من شأنها إثارة المعاندة، وإلا كان هذا الفعل خطأ كيفياً. ومعلوم، حسب جماعة بور رويال، أن أخطاء الكيف تكون عادة أقوى تأثيراً وأكثر اعتباراً من أخطاء المضمون[81].

---

(78) «... Il faut juger de la manière par la manière, et du fond par le fond ; et non du fond par la manière, ni de la manière par le fond. Une personne a tort de parler avec colère, et elle a raison de dire vrai ; et au contraire une autre a raison de parler sagement et civilement, et elle a tort d'avancer des faussetés», p. 351.

(79) «... il est juste aussi que ceux qui désirent persuader les autres de quelque vérité qu'ils ont reconnue, s'étudient à la revêtir des manières faborables qui sont propres à la faire approuver, et à éviter les manières odieuses qui ne sont capables que d'en éloigner les hommes», p. 351.

(80) «Ils se doivent souvenir que quand il s'agit d'entrer dans l'esprit du monde, c'est peu de chose que d'avoir raison ; et que c'est un grand mal de n'avoir que raison ; et de n'avoir pas ce qui est nécessaire pour faire goûter la raison», p. 351.

(81) «... s'ils aiment sincérement [la vérité], ils ne doivent pas attirer sur elle la haine et l'aversion des hommes, par la manière choquante dont ils la proposent. C'est le plus grand précepte de la Rhétorique, qui est d'autant plus utile, qu'il sert à régler l'âme aussi bien =

**الوصية 5 : الاعتناء بما يبدو أولا من القول**

لا ينبغي، حسب جماعة بور رويال، التقصير في حق كيفية العرض، لأن مثل من يُقَصِّرُ في حق هذه الكيفية مَثَلُ من يدَّعي مدْعَى ويطالب غيره بالامتناع عن النظر في عبارته وبالتسليم به لا لشيء إلا لأنه هو الذي ادعاه ؛ إنه يقدم نفسه للغير وكأنه حجة ينبغي أن تُقبَلَ أقواله وتسلَّم له دون نظر فيها أو فحص لها، ودون اعتبار لأمر اعتلالها الكيفي. ومعلوم أن هذا الأمر غير مشروع. إن التقصير في كيفية العرض تقصير في وجوب مراعاة مكوّن أساس من مكونات تبليغ الخطاب إلى الغير، مكوِّن تسميه جماعة بور رويال بمصطلح «البادي أولا من الخطاب» (L'air du discours). فهذا البادي الذي يبدو به القول أولا عادة ما ينفذ إلى الذهن قبل نفاذ العلل والأدلة الواردة في القول، إذ الذهن أقرب إلى إدراك هذا البادي منه إلى إدراك متانة الأدلة والعلل التي يمكن ألا تكون مدركة أصلاً(82).

**الوصية 6 : الاتصاف بالتواضع في الاعتراض والمعارضة**

إن على الخطاب الذي يتوجه نحو معارضة آراء مشهورة وذائعة أو نحو الاعتراض على سلطة مقررة الثبوت أن يكون خطاباً متسماً بالتواضع في كيفه. وهذا الأمر لا تقتضيه فقط فضيلتا التواضع والتروي وإنما أيضاً فضيلة العدل، إذ من باب الجور أن يقابل الفرد سلطته بسلطة جماعة أو بسلطة أقوى وأثبت. وترى جماعة بور رويال أن الأصل في وجوب اتصاف الخطاب المعارض للمشهور والذائع من الآراء وللسلط مقررة الثبوت بصفة التواضع هو أن الطبع البشري لا

= que les paroles. Car encore que ce soient deux choses différentes d'avoir tort en la manière, et d'avoir tort dans le fond, néanmoins les fautes de la manière sont souvent plus grandes et plus considérables que celles du fond», p. 351.

(82) «... il est injuste qu'on exige des autres qu'ils tiennent pour vrai tout ce que l'on croit, et qu'ils défèrent à notre seule autorité. Et c'est néanmoins ce que l'on fait en proposant la vérité en ces manières choquantes. Car l'air de discours entre ordinairement dans l'esprit avant les raisons, l'esprit étant plus prompt pour appercevoir cet air, qu'il ne l'est pour comprendre la solidité des preuves, qui souvent ne se comprennent point du tout : Or l'air du discours étant ainsi séparé des preuves ne marque que l'autorité que celui qui parle s'attribue ; de sorte que s'il est aigre et impérieux il rebute nécessairement l'esprit des autres, parce qu'il paraît qu'on veut emporter par autorité et par une espèce de tyrannie ce qu'on ne doit obtenir que par la persuasion et par la raison», p. 352.

يبدي كثير تسامح مع من يشكّك في رأي سبق اعتقاده والتسليم به أو في حجية من استقرت له هذه الحجية منذ زمن طويل(83).

## الخاتمة

يتبيّن مما سبق أن اجتهاد جماعة بور رويال، في تفسير سوء النظر والتناظر وفي بيان أسباب الغلط والتغليط، كان اجتهاداً خاصاً ومتميزاً لم تحذ فيه الجماعة حذو «تبكيتات السوفسطائيين» لأرسطو. لقد كان اجتهاداً تضافرت فيه الاعتبارات المنطقية مع الاعتبارات السيكولوجية والخلقية والتخاطبية؛ بل كان اجتهاداً رُجِّحت فيه قيمة الاعتبارات السيكولوجية والخلقية والتواصلية على قيمة الاعتبارات المنطقية في تقويم النظر والتناظر. ولم يكن هذا الترجيح مما اختص به تطور المنطق في الغرب المسيحي الحديث؛ إننا نجد له نظيراً في تاريخ الدرس المنطقي في تراثنا الإسلامي – العربي «الوسيط».

لقد تضمنت المساهمة الإسلامية العربية الأصولية القديمة (أصول الدين وأصول الفقه) في تطوير النظر في النظر والتناظر تغليباً وترجيحاً لقيمة الاعتبارات السيكولوجية والخلقية والتواصلية على قيمة الاعتبارات المنطقية في تقويم النظر والتناظر، وذلك خلاف المساهمة الإسلامية العربية الفلسفية القديمة التي قدّمت الاعتبارات المنطقية (الأرسطية في روحها) على غيرها جاعلة منها الفيصل أو المعيار الأساس في تقويم النظر والتناظر. ولإثبات هذه الخلاصة، ذات الدلالات العميقة التي نومىء إليها هنا فقط، رأينا ختم هذا البحث ببيانين متكاملين خصصنا أولهما للموقف الفلسفي الإسلامي العربي القديم من الغلط والتغليط وثانيهما للموقف الأصولي الإسلامي العربي القديم من الغلط والتغليط.

---

(83) «Ainsi non seulement la modestie et la prudence, mais la justice même obligent de prendre un air rabaissé quand on combat des opinions communes, ou une autorité affermie, parce qu'autrement on ne peut éviter cette injustice, d'opposer l'autorité d'un particulier à une autorité ou publique, ou plus grande et plus établie. On ne peut témoigner trop de modération quand il s'agit de troubler la possession d'une opinion reçue, ou d'une créance acquise depuis longtemps», p. 352.

### الموقف الفلسفي الإسلامي العربي القديم من الغلط والتغليط

بمقتضى ثبوت الحجية المنطقية لأبي نصر الفارابي في حلقة الفلسفة الإسلامية العربية القديمة يمكن عد المعلم الثاني شاهداً يمثل أحسن تمثيل الموقف الفلسفي الإسلامي العربي القديم من «الغلط» ومن «التغليط» اللذين وقف عليهما في كتابه «الأمكنة المغلطة» أحد مكوِّنات «منطقه» الذي «قرَّب» به منطق أرسطو.

إن الغاية التي توخاها أبو نصر الفارابي من الاهتمام بالغلط والتغليط وبمختلف وجوههما هي بيان كيفية اتقائهما والتحصّن منهما في حالة النظر المتفرد والمتوحد وفي حالة التناظر مع الأغيار المخالفة ؛ ولا يميز الفارابي بين وجوه الغلط ووجوه التغليط لأنّه يَعُدُّ الأمكنة التي يقع فيها الغلط نفس الأمكنة التي تقع بها المغالطة. يقول الفارابي في هذا الأمر :

«فينبغي الآن أن نقول في الأمكنة التي منها يغلطِ الناظر في الشيء وفي الأمور التي شأنها أن تزيل الذهن عن الصواب في كل ما يطلب إدراكه، ويخيل الباطل في صورة الحق، وتلبس على الإنسان موضع الباطل فيما يقصد علمه فيقع فيه من حيث لا يشعر. وهذه [=الأمكنة] بأعيانها هي التي يمكن أن يغالط الإنسان من يخاطبه حتى

– إن كان مُطالباً أو ملزماً أوهم أنه طالب وتسلم من غير أن يكون طالب وتسلم، وبها يوهم أنه ألزم وعاند من غير يكون عاند في الحقيقة،

– وإن كان مجيباً أو محامياً أو واضعاً أوهم بها أنه سلّم من غير أن يكون سلَّم أو دافع من غير أن يكون قد دافع في الحقيقة.

فإنها [=الأمكنة] إذا تبيَّنت لنا لم يخف علينا كيف الوجه في التحرز منها عند النظر إما فيما بيننا وبين أنفسنا وإما فيما بيننا وبين غيرنا»[84].

يرى الفارابي أن «نقص» الإنسان هو السبب في وقوعه ضحية الغلط والتغليط؛ و«نقص» الإنسان عنده، بصفة عامة، جهله بالنظرية القياسية والنظرية الجدلية الأرسطيتين. يقول الفارابي :

(84) الفارابي، «**كتاب الأمكنة المغلطة**»، ص 132.

«هذه المواضع ليست تغلط كل إنسان، وإنما تغلط من كان به نقص.

والنقص بالجملة هو :

– أن لا يعرف القياس وأصنافه ولا المقدمات على الجهة التي حدّدنا،

– أو أن يعرفه لا بأجزاء حدِّه على التمام،

– أو أن ينقصه إحدى تلك القوى الأربع(85) التي عددناها في ما سلف [كتاب الجدل]،

– أو أن تكون تلك القوى بأسرها ناقصة»(86).

وبعد بيانه للوجوه التي يكون بها النقص في القوى أو الأدوات الجدلية الأربعة يقرّر الفارابي أنه «متى عرفنا القياس وقوينا على تباين مابين الأشياء لم يقع علينا غلط إذا تأملنا ولا مغالطة إذا خوطبنا»(87).

حديث الفارابي عن الغلط والتغليط إذن، حديث مؤطر بتبنّيه لقياس أرسطو وجدله. ولعل هذا التأطّر هو الذي جعل الفارابي يقلل من أهمية الاعتبارات «غير المنطقية» في تسبيب الغلط والتغليط ؛ فبعد أن ميَّزَ في «المغلطات» أموراً ثلاثة :

– القياس

– ما يكون جزء قياس لفظاً كان أم معنى

– أحوالاً «للإنسان وتوطئات في ذهنه وهيئات له وملكات تزيله عن الصواب إلى الخطأ، مثل المحبة لرأي ما والبغضة له...»(88)،

(85) يقصد الفارابي بمفهوم «القوى الأربعة» أو «الآلات الجدلية الأربعة» : «آلة الاقتضاب»، «آلة القدرة على تمييز الاشتراك»، «آلة القدرة على تمييز الفصول»، و«آلة القدرة على إدراك التشابه». انظر تحليلاً لهذه «القوى الأربعة» في بحثنا : «المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم. بحث في منطق الحجاج» (أطروحة مرقونة بخزانة كلية الآدب – الرباط (1997))، ص ص. 367-330.

(86) الفارابي، **«كتاب الأمكنة المغلطة»**، ص. 163.

(87) **نفسه**، ص. 164.

(88) **نفسه**، ص. 132.

أعلى من قدر المغلطات الأولى والثانية المنطقي وأنقص من قدر المغلطات الثالثة لأن «أليق الأمكنة بها كتاب البلاغة والشعر»[89] وليس كتاب «المنطق».

بعد التأطير القياسي، التحليلي والجدلي، للنظر في الغلط والتغليط عمد أبو نصر الفارابي إلى تعيين جملة من وجوه الغلط والتغليط مُفَصِّلاً القول فيها وجهاً وجهاً. وقد يكون للمجهود الذي بذله الفارابي في هذا التعيين وهذا التفصيل قيمة ما من جهة بيان صفات تقريب الفارابي لمنطق أرسطو عامة وسفسطته خاصة، بيد أننا في هذا المقام لا نطلب بيان هذه القيمة ولا إبرازها، إذ ما نريده هو فقط إظهار النَّسَب الأرسطي العام لوجوه الغلط والتغليط التي اهتم بها المعلم الثاني. إن وجوه الغلط والتغليط المعتبرة منطقياً عند أبي نصر الفارابي هي :

1 – الغلط والتغليط **بالمصادرة على المطلوب** بنوعيه : «البيان الدائر» و«المصادرة على مقابل المطلوب»[90]

2 – الغلط والتغليط في **النقلة**[91]

3 – الغلط والتغليط في **اللزوم** بنوعيه : «اللزوم المستقيم» و«اللزوم بالخلف»[92]

---

(89) نفسه، ص. 132.

(90) انظر «**كتاب الأمكنة المغلطة**»، صص. 150-156 حيث يُعدِّدُ أصناف البيان الدائر «الذي في الحقيقة» و«الذي في الظن» وأجناس المصادرة على مقابل المطلوب مُمَثِّلاً لهذه الأصناف والأجناس.

(91) يُعرِّف الفارابي التغليط بالنقلة بأنه «النقلة إلى ما يمكن أن يبدَّلَ مكان الشيء ويُقام مقامه، إما لفظ وإما شبيه وإما كلي وإما جزئي وإما لوازم متقدمة أو متأخرة وإما مُقارِنَة وإما مُقابلات وإما خياله في النفس وإما أمثلته المحسوسة ؛ فإن كان واحد من هذه له أشياء تخصُّه في نفسه، فإذا أقيم مقام الشيء و لم يحتفظ بما يخصُّه عليه وحده، ظُنَّ بالذي يخصه أنه موجود للشيء الذي أقيم مقامه». «**كتاب الأمكنة المغلطة**»، ص. 160.

(92) يعرِّف الفارابي التغليط في اللزوم بأنه «أن يؤخذ ماليس بسبب للزوم النتيجة على أنه سبب له، وذلك في المستقيم والخلف جميعا». ويميز في التغليط في المستقيم وجوها سبعة وهي :
1 – «القول الوخيم» ومعناه «أن لا يكون القول مُنتجاً لما فُرِضَ مطلوباً، ولا لشيء آخر غيره، لا إذا ترك على حالته ولا إذا غُيِّر بزيادة شيء على جملته أو بنقصان شيء من جملته، وأن تكون مقدماته مع ذلك كاذبة إما جميعها أو معظمها أو تكون غير مشهورة. وهذا إنما يكون متى جمع الفساد في الصورة والمادة جميعاً... ويُسَمَّى ما كان هكذا القول الوخيم».
2 – القول المنتج «لكن لا ينتج المطلوب الأول».
3 – القول المنتج للمطلوب «ليس أولاً لكن ينتج ثانياً».
4 – القول المنتج للمطلوب «لكن بالعرض، فمن ذلك المقدمات الكاذبة التي تنتج الصادقة، ومن ذلك أن يؤخذ الحد الأوسط عرضاً لسبب في القياس الذي يؤدي به سبب الأمر المطلوب». =

4 – الغلط والتغليط بتحويل المقصور إلى المطلق(93)

5 – الغلط والتغليط بتحويل المطلق إلى المقيد(94)

6 – الغلط والتغليط بتحويل الكثير إلى الواحد(95)

7 – الغلط والتغليط بالمحمولات العرضية(96)

---

= 5 – غياب التجانس بين اللازم والملزوم وذلك بأن «يَنْتُجَ شَيْءٌ في جنس من العلوم بما ليس من ذلك الجنس، مثل أن يُبَيَّن أمر هندسي بمقدمات غير مجانسة للهندسة».

6 – الطي وهو «أن يقصد إنتاج المطلوب بحال وتؤخذ آجزاء القياس في الحال التي ينتج بها المطلوب لا بتلك الحال، ولا سيما متى كانت هذه الحال ليس شأنها أن يُصرَّح بها عند تأليف القياس... ومن أصنافه أخذ ماليس بسبب على أنه سبب أن يطرح بعض مقدمات القياس ليوهم أنه حذفها لظهورها، ويكون سبب إطراحه لها في الحقيقة كذبها وأنها ليست من شأنها أن يُصَدَّقَ بها. فإن العادة قد جرت أن يحذف من أجزاء القياس أظهرها تحرّياً للاختصار... لكن الذي يدخل في باب أخذ ماليس بسبب على أنه سبب هو ما حُذِف لئلا ينكشف عواره... وقد يُفْعَلُ هذا كثيراً في البلاغة والخطب».

7 – الإطناب والهذر وهو «أن يؤخذ في القول ما لا يُنْتَفَعُ به أصلاً في بيان المطلوب، وذلك يمكن أن يؤخذ من أقاويل أهل الإطناب والهذر».

أما التغليط في الخلف فيميز فيه الفارابي نوعين :

أولهما «أن لا يتصل المحال بالموضوع أصلاً»،

ثانيهما «أن يتصل بين المحال وبين الموضوع ويكون المحال لازماً دون الموضوع، وذلك أن يرفع الموضوع ويطرح من أجزاء القياس فيبقى المحال لازماً عن الأجزاء الباقية. وإذا كان كذلك كان المحال لازماً من دون الموضوع، فلا يتبيَّن حينئذ أن الموضوع محال».

انظر «كتاب الأمكنة المغلطة»، صص. 156-159 ؛ وانظر أيضا كتابنا «نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي».

(93) أي المقصور «على شيء إما على مكان وإما على زمان وإما على حال ما. وبالجملة ما كان منسوباً إلى شيء ما أي شيء كان، فإن هذه تغلط فتوهم أنها قد تكون على الإطلاق،... مثل الموجود للبعض فإنه يوهم أنه موجود للشيء على الإطلاق، مثل ما بيَّن بعض الناس أن «بعض الكواكب لما كان كروي الشكل أوهم أن كل كوكب كروي الشكل»... ومن هنا قد يُظَنُّ أن اقتران الموجبتين في الشكل الثاني يُنتج على الإطلاق إذ كان ينتج أحياناً....». «**كتاب الأمكنة المغلطة**». صص. 144-145.

(94) أما «المطلقات فإنها توهم أنها تُقَيَّدُ بكل ما يمكن أن يقارنها من المحمولات، فإذا قُيِّدت لزم عنها إما كذب وإما فضل وهذيان وتكرير. مثال ما يلزم عنه كذِب قولنا «هذا ابن وهو لك فهو إذن ابن لك» ؛ ومثال الفضل قولنا «زيد إنسان وزيد حيوان فإذن زيد إنسان حيوان». «**كتاب الأمكنة المغلطة**»، ص. 145.

(95) وهو «أن تؤخذ المسألة المنظور فيها، وهي في الحقيقة مقدمات كثيرة، على أنها مسألة واحدة. ويغلّط هذا الموضع خاصة في الموضوع الذي يلحقه حكمان متقابلان في حالين مختلفين، فيؤخذ على الإطلاق». «**كتاب الأمكنة المغلطة**»، صص. 147-148.

(96) يقول الفارابي في ضرورة الاستناد إلى المحمولات الذاتية وإهمال المحمولات العرضية : «والمقصود معرفته وتثبيته في كل أمر هو الشيء [= المحمول] الذاتي وبأشياء [=محمولات] ذاتية ؛ ولذلك صار لا يخطر ببال ذي صناعة ولا ببال ذي علم المحمولات بالعرض على ما تحتوي عليه صناعته أو علمه... =

8 – الغلط والتغليط **باللاحق**(97)

9 – الغلط والتغليط **بالألفاظ** (الاسم المشترك، الاسم المشكك، الاسم المنقول، الاسم المستعار، المجاز، الألفاظ المشتركة في الأبنية ووزن اللفظ فقط، القول المشترك التركيب المتواطئ الأجزاء، الترادف، تغيير الاسم إلى قول، تغيير قول إلى اسم، تغيير قول إلى قول، تغيير تركيب إلى إفراد، تغيير إفراد إلى تركيب، تغيير الشكل، تغيير الإعراب، تغيير التصاريف، تغيير ترتيب أجزاء القول، تغيير الأحوال المضافة إلى القول والحاضرة التي بحسبها يخرج قول القائل، تغيير الأصوات المقترنة بالقول

---

= ومتى اتفق أن كان الأسبق إلى معرفة إنسان ما في علم من العلوم أمرٌ بالعرض، ولم يشعر أنه بالعرض، فأخذه على أنه ذاتي، وكان ما أخذه غير ممكن، أو كان ذاتياً وممكناً بالعرض، لزم ضرورة أن يعتقد فيما كذا أنه ليس كذا، وفيما ليس كذا أنه كذا... وكذلك إذا اتفق أن سبق للإنسان معرفة ما هو ذاتي بالحقيقة ولم يخطر بباله ما هو له بالعرض، فكان ما هو له بالعرض صادقاً عليه مثل صدق الذاتي، وكان [ما] يلزم عما هو له بالعرض غير ما يلزم عما هو له ذاتي في الحقيقة، لزم فيمن حاله هذه الحال إما الحيرة وإما زوال عن اعتقاده الأول، وإما ضعفه. ولهذا السبب صار كثير من أصحاب العلوم ينقطعون في أيدي من ليس هو من أهل ذلك العلم من قِبَل أن من ليس هو من أهل العلم بالشيء إنما يلقى [=يعترض على] أهل العلم به بالأشياء العرضية الصادقة على الأشياء التي تشتمل عليها تلك العلوم ؛ والأشياء العرضية التي للشيء تُلزِم فيه خلاف ما تلزمه الذاتية. فإذا كان صاحب ذلك العلم عرف الأمر بالشيء الذاتي أنه بحال ما، وكان ما بالعرض يُلْزِمُ أنه بغير تلك الحال، ولم تكن هذه متميّزة عنده، فَيُلْقَى بها [= يعترض عليه بها]». «**كتاب الأمكنة المغلطة**»، صص. 141-142 ؛ انظر أيضاً كتابنا «نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي». والعرض «مغلط على أنحاء كثيرة» منها «أنه يعوق الذهن عن فهم الشيء... وأنه يُغَلِّط في تركيب الأشياء... وأنه يغلط في اللازم... وكذلك في الأسباب»، «**كتاب الأمكنة المغلطة**»، صص. 142-141.

(97) وهو «أن يؤخذ أمر ما لشيء ويُعْلَم وجوده له إما بالحس أو بغيره، ثم يُرْقَبَ ذلك الأمر بعينه موجوداً في شيء آخر، فيُظنّ عند ذلك أن الشيء الثاني هو الشيء الأول أو أن أحدهما محمول على الآخر... ومن هذه المواضع يُغَلِّط الحس في أشياء كثيرة... والسبب في ذلك أن الأمر متى لحق شيئاً أوهم أن الشيء لاحقٌ للأمر ومحمول عليه، فينعكس الحمل فيصير اللاحق علامة للشيء. مثال ذلك «الصفرة» الموجودة للعسل، فإن العسل لما كان أصفر أوهم أن «الأصفر عسل»، وصارت «الصفرة» علامة له ؛ فإذا رأينا بعد ذلك شيئاً أصفر، وقد تَقَدَّمَ لنا أن الأصفر عسل، لزم حينئذ، بسبب ظننا، أن ذلك الشيء عسل...

فاللاحق يغلط بنحوين من الغلط

أحدهما أنه يوهم عكسه في الحمل،

والثاني أنه يوهم صدق عكس نقيضه ؛

فالنحو الأول يلتئم منه القياسات البلاغية التي تسمى قياسات العلامة. مثل ذلك «زيد يتزيَّن فهو إذن فاسق» و«عمرو يدور بالليل فعمرو إذن لص». ومن هذا الموضع يُظَنُّ بالاقتران الكائن عن الموجبتين في الشكل الثاني أنه ينتج. وهذا... سبب لأغاليط كثيرة في ا لصنائع وفي العلوم وفي المخاطبات المبتذلة...

والنحو الثاني من تغليط اللاحق هو أيضاً سبب لأغاليط كثيرة. من ذلك ما قاله بعض آل فوتاغوراس أن «كل موجود فهو في مكان» إذ كان «ماليس بموجود فليس هو في مكان» ؛ وسبب هذا الغلط أن ماليس بموجود لما لم يكن في مكان أوهم الانعكاس، فيحصل أن «ماليس في مكان فليس بموجود» وعكس نقيض هذا أن «كل موجود فهو في مكان»...». «**كتاب الأمكنة المغلطة**»، صص. 143-144.

والإشارات التي تدل على الشيء مع القول، تغيير سحنة القائل المضافة إلى القول، تغيير مقاطع القول وأمكنة الوقوف فيه...[98].

بالرجوع إلى مضامين مختلف وجوه الغلط والتغليط السابقة، التي أثبتنا منطوق الفارابي فيها في الهوامش (من الهامش 90 إلى الهامش 98) ودون أن نعمد إلى شرحها وتقريبها لبُعْد ذلك عن مقصودنا الرئيس من البحث، يظهر قصور بيِّن في اعتبار الفارابي لأهمية تدخل العوامل «غير المنطقية» في حصول الغلط والتغليط في النظر والتناظر. لكن هذا «القصور» سيتم استدراكه في حلقة أخرى من حلقات الفكر الإسلامي العربي القديم هي حلقة نظار أصول الدين وأصول الفقه. وبهذا الاستدراك سيتكامل النظر الإسلامي العربي القديم في أسباب الغلط والتغليط وفي وجوههما بكيفية «مشابهة» و«قريبة» لتلك التي تمثلت في نظر جماعة بور رويال في سوء النظر وقبحه كما رأينا والتي وصلت فيه بين الاعتبار المنطقي والاعتبار غير المنطقي.

## الموقف الأصولي الإسلامي العربي القديم من الغلط والتغليط

تتجلى الأهمية التي أولاها بعض مفكري الإسلام القدامى لضرورة اعتبار ضوابط أخرى غير الضوابط المنطقية وحدها في الحكم على النظر والتناظر بالصحة والفساد من جهة وبالحسن والقبح من جهة أخرى مما ساهموا به في تعيين جملة من المعايير الخلقية والأدبية التي ينبغي أن يُعَيَّرَ بها النظروالتناظر. وأعتقد أن هذه المساهمة الإسلامية، كما تبلورت في حلقة المتكلمين والأصوليين، مساهمة ذات أبعاد منطقية وطبيعية لا اختصاص لها بالانتماء العقدي لدين الإسلام ولا تدافع بينها وبين مساهمات أخرى، غير إسلامية، لتخليق النظر والتناظر. من هنا كان النظر الإسلامي – العربي القديم في تحسين النظر والتناظر وتقبيحهما نظراً ذا آفاق إنسانية «مشتركة» من جهة وذا أوصاف «منطقية» و«منطقية طبيعية» من جهة أخرى.

لعرض المعالم الكبرى للمساهمة الإسلامية – العربية القديمة في تخليق النظر والتناظر سنرجع إلى مصدرين من مصادر الفكر الإسلامي، في توجهه الأشعري،

(98) انظر في مختلف هذه الوجوه التغليطية اللفظية «كتاب الأمكنة المغلطة»، صص. 132-137.

لنقتبس منهما جملة من الضوابط الخلقية والأدبية المرسومة لأجل المراعاة لكي لا «يقبح» النظر والتناظر و«يسوءا». أول المصدرين «**مجرد مقالات الأشعري**»[99]، من إملاء ابن فورك، وثانيهما «**الكافية في الجدل**»[100] لإمام الحرمين الجويني. وسنوزع هذه الضوابط المقتبسة، التي أعدنا ترتيبها مقدمين روح منطوقها على نصه في بعض الأحيان، إلى مجموعتين، مجموعة أولى أعلق بالنظر، سميناها، «مراسم تخليق النظر»، ومجموعة ثانية أعلق بالتناظر، سميناها «مراسيم تخليق التناظر». وقد لا يحتاج المرء إلى ضرورة التمييز بين المجموعتين إن هو سلَّم بتأسس النظر على التناظر فعدَّ حتى النظر «المتوحد» و«المتفرد» تناظراً للذات الواحدة والمنفردة مع نفسها.

**مراسم تخليق النظر** (التقوى من الغلط)

1. دَرْجُ «النظر» في باب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ومقتضى هذا المرسم إبراز الأصل الشرعي والتديني لفعل النظر من جهة والإلحاح على المسؤولية الاجتماعية المناطة بالناظر من جهة أخرى. يجب على الناظر حين ينظر، كما يقول أبو الحسن الأشعري، «أن يجري في ذلك مجرى المؤتمر لما أمره الله تعالى به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[101].

2. توفير كل الشروط النفسية التي لها دخل في استيفاء النظر حقه لإنجازه على أكمل وجه. وقد يكون من النماذج المثلى لهذه الشروط النفسية شرط «راحة البال». يقول الأشعري في هذا المعنى العام، موصياً الناظر، «أن لا يستكره نفسه في حال الملل على إدامة النظر، ولكن يَجُمَّها في حال مللها ويستعملها في حال راحتها ونشاطها ؛ فإن الملل آفة تحول بين المرء وبين استيفاء ما يجب له وعليه، والراحة تزيد في القوة والنشاط وتعين على بلوغ المطلوب»[102].

(99) خصوصاً الفصلان : «فصل في آداب الجدل» (صص. 317-321) و«فصل في ذكر آفات النظر» (صص. 321-323).

(100) خصوصاً الفصلان : «فصل في آداب الجدل» (صص. 530-541) ؛ «فصل في بيان حيل المتناظرين» (صص. 542-550).

(101) ابن فورك، «**مجرد مقالات الأشعري**»، ص. 317.

(102) **نفسه**، ص. 320.

3. الحيطة من «ميل النفس»، وذلك بانتباه الناظر إلى ما يكون له من اعتقادات لم يصل هو إليها بنظره وإنما مالت إليها نفسه فقط. ولميل النفس طرق متعددة ذكر منها الأشعري، مثلاً، أربعة[103]:

1.3. ميل النفس إلى الاعتقاد على اعتقاد ما عَصَبِيَّة.

2.3. ميل النفس إلى الاعتقاد على اعتقاد من له كسب أو جاه أو جواز قول.

3.3. ميل النفس إلى الاعتقاد على اعتقاد المشاكل في الصناعة والمجانس في التخصص المعرفي.

4.3. ميل النفس إلى الاعتقاد على اعتقاد من نجح في استمالتنا إليه.

إن مختلف هذه الاعتقادات التي تميل إليها نفس الناظر، والتي لم تتحصل له بفعل نظره هو، اعتقادات لا اعتداد بها ولا حُجِّية فيها.

4. الحيطة من «الانتماء إلى المذهب». إن الانتماء إلى مذهب ما لا يعفي المتذهب من النظر في صحة أصول هذا المذهب. فقد يكون الناظر منتمياً إلى مذهب مخصوص ذي أصول معلومة، ويكون أهل هذا المذهب مجمعين على صحة أصولهم. إن إجماع هؤلاء على صحة أصولهم لا حجية فيه بالنسبة للناظر حتى وإن تمذهب بنفس المذهب. إن عليه واجب النظر في صحة أصول المذهب معَوِّلاً في ذلك على نظره هو[104].

5. لا التفات إلى الإلف والعادة في الاعتقادات[105]. إن الاعتقادات المألوفة والمتعودة، التي لم يصححها النظر الخاص، اعتقادات لا عبرة بها.

6. على الناظر ألا يبادر إلى كل ما يسبق إليه خاطره ولسانه[106].

7. على الناظر ألا يسارع إلى الاعتقاد على معتقد إلا بعد التثبت والبيان[107].

(103) **نفسه**، ص. 322.

(104) **نفسه**، ص. 318.

(105) **نفسه**، ص. 320.

(106) الجويني، «**الكافية في الجدل**»، ص. 530.

(107) ابن فورك، «**مجرد مقالات الأشعري**»، ص. 320.

8. على الناظر المبالغة قدر الطاقة في البيان والكشف عن تحقيق الحق وتمحيق الباطل[108].

9. على الناظر ألا يحسم أمْرَ ما لم يعرف ؛ فجملة ما يعتمد عليه في أمرٍ القطع على ما قد عُرِف والتوقُّفُ عما لم يُعْرف[109].

10. على الناظر أن يفصل بين اليقين وغلبة الظن وبين الاحتجاج والتقريب وأن يلزم التوقُّف عن القطع مادام في غلبة الظن[110].

11. على الناظر أن يتعرَّف على السبب والعلة اللذين حققا المذهب والاعتقاد على قلبه[111].

12. على الناظر أن يتعرف على علل المخالفين له في الاعتقاد. ويقول أبو الحسن الأشعري في ترسيم وجوب الانفتاح على المخالف في الاعتقاد، رابطاً هذا الوجوب بالتعرُّف الحقيقي على المعتقد الخاص، «إن كل من لم يعرف علل مخالفيه لم تَقْوَ معرفته بحقيقة قوله، ومتى عرفها عرف ما يُفْسِدُها، والذي يفسدها مُصَحِّحٌ لقوله، لأن المذهب لا يَفْسُد إلا بحجة تفسده وما أفسده يُصَحّح ضدَّه»[112].

1.3. على الناظر أن يعدل في تدبر تعليلات الاعتقادات المختلفة، وعليه أن يختار، تبعاً لتدبره، ما صحَّحه نظره. يقول الأشعري «يجب [على الناظر] أن ينظر في علل القولين المختلفين وأن يختار ما يؤديه النظر إلى صحته ولا ينفرد بالنظر في أحد المذهبين والمبادرة إلى اعتقاده قبل استتمام النظر والتأمل»[113].

1.4. على الناظر ألا يُعَمِّم في تقويمه لاعتقادات الآخرين وإنما عليه أن يقومها اعتقاداً بعد اعتقاد، إذ بطلان بعض اعتقادات الشخص ليس دليلاً على بطلان اعتقاداته كلها، كما أن صواب معظم اعتقاداته ليس دليلاً على صوابها كلها. وفي هذا ينص أبو الحسن الأشعري على إلزام الناظر بـ «أن لا يجعل ضُعْفَ المحق فيما أضاف إلى حقه من الباطل دليلاً على فساد سائر أقاويله، ولا قوة المبطل في بعض

(108) الجويني، «**الكافية في الجدل**»، ص. 529 فورك، «**مجرد مقالات الأشعري**»، ص. 320.

(109) **نفسه**.

(110) **نفسه**، ص. 320.

(111) **نفسه**، ص. 320.

(112) **نفسه**، ص. 321.

(113) **نفسه**، ص. 321.

أقاويله شاهداً على صوابه في جميع اعتقاداته ؛ بل يجب عليه أن يعتبر كل واحد من الفريقين [=المحق والمبطل] باعتبار مجدَّد وأن لا يجعل غلط أحدهما في عشرين مذهباً مؤيساً من صوابه في مذهب واحد»[114].

إن تدبر المراسم الأربعة عشر السابقة، المقتبسة كلها من المساهمة الإسلامية – العربية القديمة لتخليق النظر، لقمين في نظرنا بإثبات تضمن تراثنا لقيمة الإيمان بقيمة نظر «الفرد» في مقابل نظر «الجماعة»؛ نظر الفرد «التقي»، الذي «يتقي» ما يحكم به طبعه بأنه حق، و«يتقي» ما يسبق إلى عقله، و«يتقي» ما يُحَسِّنُه له خاطره، و«يتقي» التهور والتسرع في إصدار الأحكام، نظر الفرد «العادل»، الذي «يعدل» في نظره، نظر الفرد «المحقق»، الذي «يَتَحَقَّقُ» من الأشياء بنظره. يقول أبو الحسن الأشعري، في تقويمه للنظر، رابطاً فيه بين هذه القيم الثلاثة («العدل»، «التحقق» و«التقوى») : «إنما مدار الأمر على العدل في النظر وعلى التثبت وترك العجلة والتحرز عن الإعجاب بالخاطر والعمل على ما سبق إلى القلب وتستحقه الطبائع، ومع ذلك كله فالتوكل على الله تعالى والرغبة إليه في التوفيق والعصمة، وليتق الله تعالى من أن يطلق جواباً من غير تثبت لاستحيائه من التثبت والتوقف، ثم يتعقبه فيجده خطأ أن يمر عليه ويحتج له ويَلِجَّ فيه كراهة للإقرار بالخطإ، وليعلم أن رجوعه إلى الحق أولى من التمادي في الباطل»[115].

**مراسم تخليق التناظر** (التقوى من التغليط)

15. لا تناظر مع الماجن ومع مَنْ ليس مِنْ شأنه التبيُّن والتبيين[116].

16. على المتناظرين وجوب مراعاة الخشوع والتواضع في التناظر قصد الانقياد إلى الحق[117]، لأن «الأنفة من قبول الحق إذا ورد جهل وباطل»[118].

17. لا للتناظر الذي يتوخى السرور والاستمتاع بالظفر بالخصم والغلبة له[119].

---

(114) **نفسه**، ص. 320.

(115) **نفسه**، ص. 322.

(116) **نفسه**، ص. 323.

(117) الجويني، «**الكافية في الجدل**»، ص. 530.

(118) ابن فورك، «**مجرد مقالات الأشعري**». ص. 318.

(119) الجويني، «**الكافية في الجدل**»، ص. 529.

18. لا للتناظر في مجالس الصدور والأعيان الذين شأنهم التلهّي فقط[120].

19. لا للتناظر في مجالس الخوف والهيبة[121].

20. على الناظر ألا يستصغر خصمه ويستهزئ به ويعرض عنه ويُخَجِّلَه. وإنما عليه الإقبال على خصمه وحسن الاستماع إليه وتمكينه من إيراد جميع ما يريد إيراده[122]، مع الحرص على عدم التردد في تنبيهه إلى ما يكون في كلامه من تناقض[123].

21. للخصم على مناظره حق الوداعة والسكينة والتؤدة والصبر والتلطف والتساهل والاستبشار والابتسام والمسامحة إلا فيما يَضُرُّ[124].

22. لا رياء في التناظر ولا مباهاة ولامماحكة ولا تكسب ولا لجاج ولا حِدّة ولا ضجر ولا غضب ولا إفراط في رفع الصوت ولا صياح[125].

23. لا للتعمق في العبارة ولا للتطويل فيها[126].

24. على المناظر مراعاة كلام خصمه وتَفَهُّمُ معانيه على غاية الحد والاستقصاء[127].

25. على المناظر ألا يغتر بحلاوة عبارة المُبْطل (= مثبت الباطل) وألا يثبطه عن الحق سوء عبارة المحق (= مثبت الحق) ؛ وطريق تخلُّصه من ذلك أن يعرض معاني العبارات على نفسه لتفصل بين حقها وباطلها من دون العبارات[128].

26. على المناظر ألا يجادل بالباطل[129].

27. على المناظر ألا يَرُدَّ على ما لم يُعْتَرَضْ عليه به[130].

(120) نفسه، ص. 530.
(121) نفسه، ص. 530.
(122) نفسه، ص. 531، وص. 534 وص. 541.
(123) نفسه، ص. 536.
(124) نفسه، ص. 532 وص. 533 وص. 535.
(125) نفسه، ص. 529.
(126) نفسه، ص. 535.
(127) نفسه، ص. 535.
(128) ابن فورك، «**مجرد مقالات الأشعري**»، ص. 320.
(129) الجويني، «**الكافية في الجدل**»، ص. 530.
(130) نفسه، ص. 537.

28. على المناظر ألا يُلْزِم خصمه إلا بما يتحققه لازماً، وألا يؤاخذه بما يعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل(131).

29. على المناظر أن يقي نفسه من حيل بعض الحذاق من أهل النظر ومن تلبيساتهم(132).

1.29. كحيلة «التعمق في العبارة حتى لا يفهم الخصم من كلامه إلا القليل لكثرة ما يكون فيه من الغموض والإجمال وغريب اللغة والتفسير» لأجل «أن يُرِيَ الحاضرين حذاقته وبراعته ودقة كلامه ومعانيه» من جهة ولأجل أن «يقصر خصمه في الفهم والتحصيل» من جهة أخرى (133).

2.29. وحيلة «التغافل» عن الخصم محاولة منه لتثبيط عزيمته(134).

3.29. وحيلة «استمالة الجمهور» للاستقواء به على الخصم وللاستظهار به عليه(135).

4.29. وحيلة «التقويل» و«التحريف»، تقويل الخصم لما لم يقله، وتحريف أقواله عن معانيها المقصودة(136).

5.29. وحيلة «الهروب عن موضع الإلزام»، كأن يتعلق المناظر المحتال، كما يقول الجويني، «بعبارات المُلْزِم ويضايقه في كل حرف، ويناقشه في كل كلمة، ويقصد إلى ما هو عَرْضُ كلامه وجوانب مقصوده وأطراف فصوله، فيتكلم فيها بما لا يتعلق بالمقصود وبما هو موضع النكتة في الإلزام، ويكثر العبارات المستحسنة ويورد الفصاحات البليغة فيما لا يتعلق بفائدة المسألة والإلزام... قصداً منه بجميعها التزوير والهرب عن موضع الإلزام»(137).

(131) **نفسه**، ص. 536.
(132) الجويني، «**الكافية في الجدل**»، ص. 549.
(133) **نفسه**، صص. 542-543.
(134) الجويني، «**الكافية في الجدل**»، ص. 546 وص. 550.
(135) **نفسه**، ص. 547.
(136) **نفسه**، ص. 544.
(137) الجويني، «**الكافية في الجدل**»، ص. 543.

6.29. وحيلة «الانتقال»، الانتقال من موضوع لم يستوف التكالم فيه إلى موضوع جديد لا يفيد التكلم فيه استيفاء التكالم في الموضوع الأول؛ كل ذلك بقصد استطالة التناظر لإخفاء العجز والانقطاع[138].

7.29. وحيلة «التقسيم»، تقسيم المناظر المحتال موضوع التناظر، تعسفاً، إلى أقسام متعددة وصور كثيرة، قصداً منه إلي تشعيب التناظر وتكثيره ونشره خدمة لإخفاء عجزه وانقطاعه[139].

8.29. وأخيراً حيلة «المطالبة بالتقسيم»، مطالبة المناظر المحتال خصمه بتقسيم ما لا فائدة في تقسيمه، قصداً منه أيضاً إلى الخبط والنشر في القول خدمة لستر عجزه وانقطاعه[140].

إن هذه المراسم التخليقية الخاصة بالتناظر، المستمدة كلها هي أيضاً من المساهمة الإسلامية العربية القديمة لتخليق المناظرة، تثبت في مجموعها تضمن تراثنا لقيمة الإيمان بقيمة وجوب توجه التفاعل النظري الحاصل بين ناظرين (على الأقل) متنازعين في موضوع من المواضع ومسألة من المسائل نحو «التبيّن» و«التبيين»، تبيُّن الحق والباطل وتبيينهما إلى الغير بعد تبيّنهما، ومن ثمة نحو «**الانقياد إلى الحق**» الذي بان وبُيِّن. وعليه كانت العمدة في هذه المراسم التخليقية الخاصة بالتناظر إرادتان، إرادة التبيّن من جهة وإرادة التبيين من جهة أخرى. قد يكون الدافع إلى إرادة التبيّن إما الالتباس الطبيعي الذي يكون في الأشياء وإما توهم الناظر أن في الأشياء ما ليس فيها حقاً؛ وقد يكون الدافع إلى إرادة التبين إما زلل الإنسان وخطأه الطبيعيين وإما اغتراره بالباطل وانسياقه وراءه. الإنسان إذن، في «طبعه»، قد تلتبس عليه الأمور وتشتبه فيحكم فيها بالوهم من جهة وقد يغلط ويخطئ فيكون تابعاً للباطل من جهة أخرى. ومعلوم أن الواجب المقرر هو ألا حكم بالوهم وألا اتباع للباطل. وباعتبار هذا الواجب المقرر عُدَّ التناظر والنظر من «آكد الواجبات... وأولى المهمات»؛ يقول الجويني في تأسيس وجوب النظر والتناظر على وجوب الكشف

(138) ابن فورك، «**مجرد مقالات الأشعري**»، ص. 305. والجويني، «**الكافية في الجدل**»، صص. 551-552.

(139) **نفسه**، ص. 549.

(140) **نفسه**، ص. 549.

والبيان عن الغلط اللذين قد يقع فيهما الناظر : «إذا رأى العالم مثله يزل ويخطئ في شيء من الأصول والفروع وجب عليه، من حيث وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دعاؤه عن الباطل وطريقه إلى الحق وطريق الرشد والصواب فيه. فإذا لجَّ في خطابه، وقوّى على المحق شبهته، وجب على المصيب دفعه عن باطله والكشف له عن خطئه بما أمكنه من طريق البرهان وحَسَنِ الجدال، فحصل إذ ذاك بينهما المجادلة من حيث لم يجد بدّاً منه في تحقيق ما هو الحق وتمحيق ما هو الشبهة والباطل، وصار [الجدال] إذ ذاك بهذا المعنى... من آكد الواجبات و[صار] النظر من أولى المهمات»[141] ؛ ويقول أبو الحسن الأشعري في تأسيس وجوب النظر والتناظر على وجوب الدفع عن المُتَوَهَّم في الأمور الملتبسة وتبيين وجه التوهم فيها: «إذا التبس أمر من أمور الدين في أصله أو فرعه فاسترشد من التبس عليه وجب إرشاده وتنبيهه وتذكيره، فإذا توهم متوهم فيما هو حق أنه باطل وتصوره بخلاف صورته فأخذ يَذُبُّ عنه ويطعن على الحق فالواجب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يُدْفَعَ عن ذلك ويُبَيَّنُ له وجه خطائه ليرجع عنه ويتبصر»[142].

بمراعاة هذه المراسم التخليقية النظرية والتناظرية (من 1 إلى 8.29)، موصولة بمراعاة المراسم التحقيقية، التي لم نتطرق إليها في هذا المقام، والتي تتعلق بصحة الاستدلال صورياً من جهة وبسلامته عن المعارض تداولياً من جهة أخرى، يتم اتقاء الغلط والتغليط. وبهذا الاتقاء يحصل للنظر والتناظر التخلق والتحقق ويرتفع عنهما القبح والانخرام.

لا يخفى أن لمراعاة هذه المراسم رتب أو درجات لا تشكل فيها رتبتها أو درجتها العليا، المتمثلة في مراعاتها كلّها، إلا إمكانية مثلى ونموذجية يعز وقوعها فعلياً. من هنا يمكن أن نعدَّ المراسم التخليقية والتحقيقية تمثل لمقام نظري وتناظري نموذجي ومثالي يطالب النظار والمتناظرون بالاقتراب منه قدر المستطاع، وبحسب اقترابهم منه يكون ابتعادهم عن الغلط والتغليط. وأعتقد أن بإمكاننا، نظرياً، بناء «مسطرة» أو «استراتيجية» منطقية لتقدير وقياس مدى ونسبة استيفاء نظر ما أو

(141) الجويني، «**الكافية في الجدل**»، ص. 24.

(142) ابن فورك، «**مجرد مقالات الأشعري**»، ص. 293.

تناظر ما مراعاة المراسم التخليقية والتحقيقية، بل وللمقايسة والمفاضلة بين نظرين أو تناظرين من جهة درجة مراعاتهما لهذه المراسم. ولا شك في أن من طرق استلهام تراثنا المنهجي الانتهاض للاجتهاد لبناء هذه «المسطرة» أو هذه «الاستراتيجية» المقومة للنظر والتناظر الفعليين والطبيعيين والنافعة كبير النفع في بث روح الفكر النقدي الذي يعاني الإنسان العربي المعاصر من فقدانه، معاناة لم تقتصر على كَوْنِهِ العلمي والمعرفي وإنما طالت وجوده الاجتماعي والسياسي أيضاً.

## المراجع المذكورة في البحث


(1) Arnauld et Nicole, *La logique ou L'art de penser*, Flammarion, 1978.

(2) الجويني، أبو المعالي : **الكافية في الجدل**، تحقيق فوقية حسين محمود، القاهرة، 1979.

(3) الفارابي، أبو نصر : – **كتاب الجدل** ضمن المنطق عند الفارابي، ج، 3، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986.

– «**كتاب الأمكنة المغلطة**» ضمن المنطق عند الفارابي، ج 2، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986.

(4) ابن فورك، أبو بكر : – **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، عني بتحقيقه دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1987.

(5) النقاري، حمو : – **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي**. (157 صفحة) وهو كتاب جاهز للطبع (شتنبر 2001).

# Argumentation dans le Kalam
# Cas d'Al Baqillani

**Abdessamad TAMOURO**
*Faculté des Lettres Rabat*

La présente étude s'inscrit dans une vaste entreprise, dont notre thèse de doctorat en fait partie, qui a pour objectif de soumettre plusieurs types de textes arabes de la pensée arabo-islamique aux procédés de la linguistique textuelle. Nous présentons ici une partie de l'analyse textuelle réservée au livre «At-tamhid» du mutakallim Al Baqillani dans le but de ressortir sa définition de la science et sa théorie de la connaissance, aussi afin de découvrir les dispositifs de son argumentation à propos du savoir.

## Présentation méthodologique

1- Pour étudier les textes que nous proposerons, nous aurons à utiliser quelques procédés et techniques empruntés principalement à la linguistique textuelle. Néanmoins, nous tenons à préciser que nous n'avons pas la prétention d'apporter une nouvelle théorie à l'ensemble des disciplines qui constituent la linguistique textuelle, ni à former un nouvel esprit ou réformer un ancien. Le seul apport que nous présenterons est l'application de quelques procédés à quelques textes arabes anciens. Ces textes ont été rarement confrontés à des analyses élaborées par l'ensemble théorique que constitue l'analyse textuelle (la sémiotique, la pragmatique, etc.) alors qu'ils ont été l'objet d'études anciennes et contemporaines au niveau de l'exégèse et de la stylistique.

2- Les islamologues, les historiens de la pensée arabo-islamique, savent bien que l'étude de cette pensée nécessite une approche multidisciplinaire qui englobe l'histoire – de la pensée et des idées – l'histoire comparée, une connaissance des sciences religieuses et celles de la langue arabe, etc.

3- Afin de s'ouvrir à d'autres perspectives d'études, nous pensons qu'il existe à la frontière immédiate de ce champ théorique, des disciplines qui

peuvent aider à la compréhension du contexte textuel, de la relation entre la source (auteurs) et la cible (lecteur, auditeur) du message, comme les études logiques, la psycholinguistique et la sociolinguistique. Ainsi l'approche textuelle s'inscrit dans la logique de notre étude qui est aussi parallèle au parcours de la langue arabe. La langue étant un potentiel de possibilités, de combinaisons lexicales et sémantiques que les utilisateurs emploient par différentes voies (énonciation, écriture, images, etc.) et sous plusieurs formes (lettres, livres, contes, messages, etc.) dans le but essentiel d'établir la communication et de faire passer l'information selon un contexte général (social, culturel ...) et particulier (à l'auteur de la communication).

Cette approche textuelle se présente sous deux aspects qui peuvent paraître opposés mais qui sont, à notre avis, complémentaires. Le premier aspect est celui de l'ouverture sur plusieurs textes.

Le deuxième aspect est une réduction dans le contenu (la présence de la notion de science) et dans la quantité (nombre de textes et leur délimitation). Cette réduction est dictée par l'objectif de la présente étude qui tend à faire ressortir les définitions et les utilisations, que la notion de "'ilm" a reçue de la part des mutakallimin (d'Al Baqillani en particulier). Cette réduction de la recherche à un "sujet" ou "thème" en particulier peut, d'un autre côté, faciliter le choix des textes à étudier et leur délimitation (début et fin d'un texte). Ainsi, la cohésion interne et la thématique du texte sont déterminantes, et chaque fois que l'une d'elles ferait défaut, cela impliquera la fin de notre séquence textuelle. Ceci nous amène à apporter quelques précisions sur ce que nous considérons comme séquence textuelle mais également sur les critères de choix et d'analyse que nous proposerons ultérieurement. D'un autre côté, elle permet de cerner la configuration argumentative de l'auteur à propos d'un thème bien déterminé.

Pour notre étude, le texte est celui qui est consigné par écrit, reconnu comme tel par l'auteur. Dans le domaine des textes anciens on ne peut adhérer à une définition aussi large que celle proposée par J. Lyons pour qui le texte s'applique "*pour toute partie continue du discours, qu'il soit parlé ou écrit, et qu'il soit conversation ou monologue*"(1) . Or notre étude porte sur des textes anciens dont le seul support est l'écriture, loin des possibilités qui s'offrent actuellement à la textualité : l'image, la publicité, le cinéma, l'informatique avec la dernière révolution des nouvelles technologies de la communication.

(1)LYONS (John), «*semantics*», V. I, Cambridge University , London, 1978, p.30.

Notre intérêt pour les textes écrits n'est pas une des possibilités que nous avons privilégiées mais parce qu'elle est la seule qui peut réduire le décalage temporel qui existe entre nous et l'auteur étudié. H. Rück résume bien notre situation : "*la communication scripturale est caractérisée, pour une part, par le fait qu'entre la production et la réception interviennent un décalage plus ou moins important, temporel, mais la plupart du temps également spatial*"(2) . D'un autre côté, le texte n'est pas, non plus, une continuité séquentielle absolue et ambiguë, il est en premier lieu, une continuité thématique. C'est le thème principal - la notion de "'*ilm*" dans notre cas - qui défini l'ensemble des séquences secondaires qui le composent. Le texte à étudier est lui aussi une séquence secondaire du texte global : livre, épître, recueil, etc.

A ce stade de notre présentation méthodologique, nous pouvons retenir la définition du texte que propose J.M. Adam, pour qui tout texte est défini "*comme une séquence de propositions liées progressant vers une fin*"(3) .A cette définition, nous proposons d'associer quelques critères qui aideront à cerner notre conception du texte, et précisément à éclairer notre choix des textes. Ces critères sont liés aux notions de "thème", "cohésion", et "progression" qui englobent des sous-critères comme ceux de "contexte", "continuité", "information", etc.

**a- Thème:**

Le critère de textualité le plus important pour nous, est la présence du thème de "'*ilm*" dans le texte à étudier. Ce n'est pas un critère de déroulement de la textualité comme ceux de cohésion ou progression, mais il détermine l'existence même de cette textualité car "*saisir l'information principale, le thème d'un texte, est d'une grande importance pour la compréhension de l'écrit et de l'oral, de même que, dans la production du texte, c'est le déploiement des thèmes qui est décisif*"(4) . Sans entrer dans une étude sur la notion de "thème" que la critique littéraire ou la critique thématique ont pu approfondir, nous précisons que nous avons pris le thème de "'*ilm*", ses variantes lexicales et sémantiques comme sens fondamental et déterminant chaque texte.

Ce qui détermine notre choix du texte à étudier c'est l'intention de "l'auteur-autorité" de nous apporter des éléments à propos du thème "'*ilm*",

---

(2) RÜCK (Herbert), «*Linguistique textuelle et enseignement du français*», traduit par Colin Jean Paul,Hatier, Paris, 1991, p.43.

(3) ADAM (Jean Michel), «*Éléments de linguistique textuelle : théorie et pratique de l'analyse textuelle*», Pierre Mardaga, Liège, 1990, p.123.

(4) H. RÜCK, op.cit, 1991, p.32.

tout en se pliant aux règles de la textualité : la cohérence par rapport au thème, et aux exigences de la communication écrite structurée, de la progression dans l'information et le déroulement des idées[5] , "*c'est le fil thématique qui, tout en assurant la cohérence, "tisse" le texte*"[6] .

**b- Cohésion**

Ce critère est lié étroitement aux notions de texte et de thème, il est essentiel pour décider si une suite d'unités écrites constitue un texte ou non. "*La cohésion est une condition nécessaire à la réalisation du texte*"[7] .La cohésion textuelle que nous exigerons des textes présentera deux aspects : l'un interne, car pour qu'il y est texte cohérent et sensé, il faut que son auteur se plie aux exigences du déroulement logique des idées afin qu'il en résulte une signification, et par conséquence, une communication. Ceci tout en respectant les règles propres à la langue arabe. Le deuxième aspect est celui de la cohésion anté-texte ; c'est à dire que les parties constituantes de notre texte doivent provenir de la même source (même auteur, même époque, même domaine d'emploi). D'ailleurs, plusieurs disciplines (linguistique, littérature, analyse textuelle) considèrent la cohésion comme condition fondamentale pour assurer la communication et la création même d'un texte: "*le mot "texte" est utilisé en linguistique pour désigner tout passage, écrit ou parlé, de quelque longueur que se soit, qui forme un tout cohérent*" . La sémiotique considère le texte comme une totalité signifiante ou "*comme un tout de signification*"[9] . Pour la linguistique textuelle, la cohésion est un élément capital, un critère d'existence même du texte[10]. Enfin, dans l'herméneutique on considère que "*chaque aspect d'un texte doit être interprété en fonction de la*

---

(5) Sur la notion de thème, voir: BERGEZ (Daniel), «*La critique thématique*» dans ouvrage collectif : «*Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire*», Bordas, Paris, 1990, pp.101-103.

(6) LUNDQUIST (Lita), " *L'analyse textuelle: méthodes, exercices*", CEDIC, Paris, Coll : «Textes et non textes»1983, p.43.

(7) H. RUCK, op.cit, 1991, p.27.

(8) HALLIDAY (Michael Alexander Kirkwood) et R. HASAN, "*cohesion in English*", Longman, London, 1976, p.27.

(9) J. GENINASCA dans DELCROIX (Maurice)et HALLYN (Fernand), ouvrage collectif : «*Introduction aux études littéraires : méthodes du texte*», Duculot, Paris/ Gembloux, 1987, p.49.

(10) A propos des notions de "texte", "cohésion", "totalité": J.M. ADAM, op.cit, 1990, et «*Le texte narratif : avec travaux d'applications et leurs corrigés*», Nathan, Paris, 1985, pp.44-47; 117-129; et 151-152.

*cohérence du tout*"[11], ce que P. Ricoeur appelle "*l'emboîtement des unités élémentaires dans les unités plus vastes*"[12].

La présence de la cohésion textuelle est essentielle, car pour qu'un ensemble de mots, de phrases, de paragraphes, forme un texte : une totalité de signification, il faut que des liens, des relations référentielles et sémantiques existent entre les composantes de la textualité. Ceci à l'aide du thème et des outils qu'offre la langue (connecteurs, signes de ponctuation, etc.).

La cohésion au sein d'un texte peut revêtir plusieurs formes comme dans le cas où le texte construit sa cohérence en suivant la réalité et en utilisant notre propre connaissance de cette réalité. Dans un autre, le texte fabrique une cohésion interne comme c'est le cas dans un conte ou un roman. Enfin, le texte peut construire un édifice logique et nous demander de le suivre grâce à la cohésion des éléments (c'est le cas de la démarche baqillanienne). Dans tous les cas où la textualité se construit, où la compréhension et la communication sont des objectifs à atteindre par l'auteur, la cohésion est un élément essentiel.

**c- Progression**

Il faut que le texte respecte le critère de "progression" qui assure l'intérêt du destinataire par rapport au message. Le texte doit se présenter comme un ensemble de séquences progressant vers une fin dans une cohésion. La cohésion et la progression nous donnent la sensation que nous sommes face à une construction intellectuelle sensée possédant une idée directrice. Ces deux critères nous aideront à délimiter nos textes, et notre analyse textuelle continuera tant qu'un ensemble de propositions progresse en apportant de nouveaux éléments à la construction textuelle relative au terme "*'ilm*" ou à son champ sémantique.

La délimitation de nos textes est plus liée au couple progression/cohésion qu'aux marqueurs linguistiques d'usage qui annoncent la fin du texte chez les auteurs arabes de cette époque comme : "*wa intaha*" (il est achevé) ou "*wa allahu a'lam*" (et Dieu sait mieux) ou "'*akhiru kitab*..., 'akhiru fasl..., 'akhiru bab..." (fin du livre..., fin du chapitre..., fin du sous chapitre...). C'est l'absence du couple cité plus haut ou l'une de ses composantes qui mettra fin à notre séquence textuelle.

(11) F. HALLYN, dans M. DELCROIX et F. HALLYN, op.cit 1987, p.316.

(12) P. RICOEUR, «*Du texte à l'action : essais d'herméneutique*», Seuil, Paris, 1986, p.150.

Pour la plupart de ceux qui s'intéressent à l'étude des textes, le couple cohésion/progression est indispensable à la textualité, bien qu'ils proposent d'autres appellations. A titre d'exemple, L. Lundquist propose pour cohésion (cohérence thématique ou textuelle) et pour la notion de progression (structure informative)[13] ou chez J.M. Adam pour qui "*la textualité peut être définie comme un équilibre délicat entre une continuité-répétition, d'une part, et une progression de l'information, d'autre part*"[14]. Même les pragmaticiens qui s'occupent de l'énonciation et des actes du langage exigent leur présence. Nous concluons d'ailleurs avec la citation de O. Ducrot qui écrivait en 1972:

"*Il est admis généralement qu'un discours (monologue ou dialogue) tend à satisfaire aux conditions suivantes :*

*a- une condition de progrès. Il est interdit de se répéter : chaque énoncé est censé apporter une information nouvelle, sinon il y a rabâchage.*

*b- une condition de cohérence. Nous n'entendons pas seulement par là l'absence de contradiction logique, mais l'obligation, pour tous les énoncés, de se situer dans un cadre intellectuel relativement constant, faute duquel le discours se dissout en coq à l'âne*"[15].

Comme nous l'avons signalé plus haut, les notions de "thème", "contexte", "progression", "continuité", "cohésion", etc. sont des outils et des critères pour le choix des textes. Quant aux procédés pratiques pour notre analyse textuelle, nous en présenterons quelques-uns brièvement. Mais nous précisons que chaque texte peut avoir sa spécificité, son type textuel, son contexte propre, ce qui nous obligera à solliciter tel ou tel procédé nouveau ou au contraire à négliger un autre.

**d- Plan de l'approche textuelle**

En engageant notre recherche dans le domaine de la textualité, nous étions conscients qu'il nous fallait tenir compte, des travaux aboutis qui sont salués par les spécialistes, mais qu'il fallait aussi les adapter à la spécificité des textes arabes anciens et aux problèmes qu'ils posent aux niveaux de la signification (propre à chaque discipline et à chaque penseur) et de la traduction.L'analyse textuelle que nous proposons, bien qu'elle s'appuie sur des percées effectuées au sein de la critique littéraire ou de l'analyse du

---

(13) L. LUNDQUIST, op.cit, 1983, pp.104-105.

(14) J.M. ADAM, 1990, op.cit, pp.45 et 41-49.

(15) DUCROT(Oswald), «*Dire et ne pas dire : principes de sémantique linguistique*», 2ème édi, Coll : Savoir, Hermann, Paris, 1980, p.87.

roman, s'ouvre également aux procédés de la pragmatique, de la sémiotique et à toutes les possibilités qu'offre la linguistique textuelle depuis ces trente dernières années.

Notre analyse textuelle a deux niveaux, l'un classique, celui d'une simple "analyse de texte", qui consiste en une présentation du texte et de l'auteur, de la place du texte étudié dans son œuvre et de l'explication des mots les plus importants. Ce stade ne dépasse pas le texte et l'auteur dans une vision historienne. Le deuxième niveau est plus complexe, où nous analysons le texte selon six aspects :

**Aspect thématique** : qui relève le thème principal du texte ou des textes étudié(s).

**Aspect sémantique** : qui comporte :

**a**-une analyse du contenu des paragraphes ;

**b**-une analyse phrastique (qui cherche dans la construction des phrases, l'ordre choisi pour les présenter) ;

**c**-une étude des mots qui composent la textualité (leur nature, leur rôle et leur importance) ;

**d**-enfin une analyse des connecteurs et des marqueurs (afin de déterminer les relations entre les mots et les phrases, les questionnements, l'hypothèse, etc.).

**Aspect syntaxique** : qui étudie la distribution syntaxique des mots et des phrases afin de comprendre les rôles assignés à chacun par l'auteur.

**Aspect pragmatique** : qui, emprunté à l'étude du discours, nous a aidé à comprendre des phénomènes comme l'implicite, les présuppositions, les actes du langage; ce qui contribue à assigner une typologie textuelle à chaque texte analysé.

**Aspect rhétorique** : s'appuie totalement sur les procédés de la rhétorique - en respectant les choix de l'auteur et la spécificité de la rhétorique arabe - et en essayant de déceler les figures de styles comme l'énumération, la comparaison, la métaphore, etc.

**Aspect contextuel** : qui essaie de mettre en évidence, d'une part, la relation entre le texte étudié et l'ensemble de la vie et l'œuvre de l'auteur, d'autre part, la relation entre ces trois éléments et le contexte général de l'époque et de la discipline à laquelle le texte s'apparente.

**Évaluation** : nous terminons l'étude par une évaluation qui reprend quelques idées de notre analyse et expose notre point de vue à propos du texte et de l'auteur. Son aspect le plus important, elle insiste sur l'apport de l'auteur et de son texte dans l'édification d'un dispositif argumentatif.

Quant au choix des textes, nous avons établi des critères de sélection stricts, comme la clarté et la cohésion textuelle, la thématique en relation avec la notion de "*'ilm*" et le domaine du savoir, l'autorité de l'auteur et du texte dans sa discipline. Nous ne pouvions prétendre à une présentation de toutes les disciplines de la pensée arabo-musulmane, impossible dans le cadre de cette étude, mais nous avons choisi le Kalam pour illustrer, à notre avis, les grandes tendances de l'argumentation dans cette pensée.

**Argumentation dans le"*Kalam*": Al Baqillani**

Les historiens de la pensée musulmane sont partagés pour qualifier cette discipline et lui assigner une place dans le paysage culturel musulman : faut-il considérer le Kalam comme une philosophie ou comme une théologie de l'Islam? Nous pensons que le Kalam se situe entre la réflexion philosophique et la défense de la religion. Il existe certainement des similitudes - surtout au niveau des idées sur la science et les limites de la connaissance. Nul besoin de démontrer la place qu'occupait le Kalam au sein de la pensée arabo-musulmane, surtout à partir du IIème/IXème siècle. Le Kalam est resté d'ailleurs longtemps intégré à la vie politique et sociale de la communauté musulmane.

L'apogée du Kalam se situe à la fin du IIème et au début du IIIème siècle avec les mu'tazilites, avec une renaissance due aux ash'arites à la fin du IIIème siècle. Ainsi le Kalam est apparu après que la sphère religieuse ait déjà fixé les disciplines religieuses chacune à sa place. Mais cette naissance continue ou cette renaissance perpétuelle du Kalam lui ouvriront des voies de contacts avec la théologie chrétienne et la philosophie grecque à travers le grand mouvement de traduction du IIIème siècle. La polémique comme méthode et outil, consolidée par une approbation populaire et une aide de la cour abbasside, feront que le Kalam s'imprégnera de l'ensemble de la culture présente sur la scène culturelle de cette époque.

Le Kalam, à la fin du quatrième siècle, est une discipline où nous retrouvons une réflexion philosophique, des théories à propos de la nature comme les "*taba'ia*" (natures) d'Al Jahiz ou l'atomisme d'Al 'Allaf. Nous retrouvons également des idées mystiques, un panarabisme quelquefois poussé à l'extrême, nous y retrouvons également une idéologie politique,

un conservatisme hanbalite, etc. Le Kalam de cette époque n'est plus une simple technique de polémique qui a, de prime abord, un semblant d'ordre, ou des idées qui se résument en quelques phrases ! Il est devenu un ensemble de théories sur la connaissance, la nature, la divinité et l'homme, une discipline au centre même de la vie culturelle et politique de la civilisation arabo-islamique.

Nous avons consulté de nombreux ouvrages du Kalam, notamment ceux d'Al Ash'ari, d'Al Baghdadi, d'Al Jahiz, d'Al Amidi, d'Al Juwayni, d'Al Khayyat, mais notre choix s'est porté sur l'un des plus grands mutakallimin: **Al Baqillani**. Alors qu'il n'est pas le fondateur du Kalam - ni même ash'arite – il représente une maturité théorique et une profondeur d'analyse, un assemblage savant entre la conformité aux règles strictes de la religion et la langue arabe. Chez lui, nous ressentons le besoin de réfléchir, de définir, de chercher à convaincre par d'autres moyens que par les textes sacrés ainsi que le besoin de bâtir une réflexion sur la connaissance, enveloppée dans un moule logique. Al Baqillani est le promoteur d'une véritable théorie de la connaissance au sein du Kalam, et son initiative sera poursuivie par un nombre important de mutakallimin influents des siècles suivants. C'est le cas d'Al Baghdadi (m.1037/429 H), d'Al Juwayni (m.1085/478 H) et d'Al Ghazali (m.1111/505 H).

Al Baqillani excellait dans la plupart des disciplines religieuses, il était considéré comme une véritable autorité au niveau de la langue et un fin utilisateur des techniques de raisonnements et de polémiques. La théorie baqillanienne de la connaissance repose sur la définition de la science. Cette dernière doit connaître son objet comme il est réellement. Et c'est cet objet qui différentie les sciences entre elles et établit leur classement en catégories. Les voies de l'acquisition du savoir ne sont pas identiques ni, n'ont la même valeur. Les sens peuvent nous procurer des connaissances sûres, et le rôle du raisonnement est de nous permettre d'acquérir la science théorique. Le terme "*'ilm*", avec Al Baqillani, n'est plus une appellation générale sans aucun support, il n'est plus un nom commun, il a son objet, ses qualificatifs, ses divisions et ses méthodes, le terme "*'ilm*" est devenu lui-même un "objet" de la réflexion. Là est le principal apport de la pensée baqillanienne. Elle sera le trait distinctif d'un ensemble de penseurs musulmans de cette époque, essentiellement dans le Kalam et la philosophie.

Sur le plan doctrinal, Al Baqillani reste dans le cercle de la foi sunnite, inaugurée par Shafi'i et consolidée par **Ibn** Hanbal, celle qui admet tous les principes de la primauté du texte coranique, de la Tradition, de l'imamat

des quatre califes éclairés et de la guidance des grands compagnons et des premiers imams, celle enfin qui reconnaît la supériorité des disciplines religieuses. La différence réside dans les voies et méthodes de l'affirmation, et dans le style de raisonnement qui reconnaît à la raison des moyens propres pour atteindre la science comme vérité conduisant à la foi certaine.

Hormis ce caractère religieux doctrinal, le discours baqillanien à propos de la science ne la considère plus comme la désignation d'une discipline, un simple nom, mais il conçoit la science comme un terme qui a besoin d'une définition laquelle désigne elle-même un champ sémantique. La science est un ensemble de connaissances, elle s'accomplit au fil du temps par une accumulation des données résultant de deux voies: l'une théorique (rationnelle) et l'autre sensible. Le discours baqillanien - jusqu'à ce stade - peut rejoindre la majorité des théories de la connaissance (Aristote, Avicenne, Bacon, Kant). En effet, nous retrouvons chez lui des termes qui indiquent une organisation rationnelle des domaines du savoir comme ceux de perception, sensation, raison, raisonnement, opposition, évidence, sens, existant, objet, etc. Or, le but n'est pas l'accumulation de ces connaissances de la nature et des objets qui nous entourent, mais aussi la connaissance de ceux que l'homme ne peut percevoir par les sens (génies, anges), et enfin l'accès au monde des idées et des valeurs morales et religieuses véhiculées par les noms abstraits (vérité, création, néant, âme, salut, etc.), à ce stade, la démarche rejoint la pensée religieuse.

La finalité du mélange savant de ces deux démarches (celle de tout mutakallim),est d'affirmer sa doctrine et de convaincre par la preuve et la raison. Le livre "*At-Tamhid*" (l'introduction) était le manifeste de la doctrine ash'arite, habillée d'élégance rationnelle et ornée par la beauté de la langue arabe. Cela ne veut pas dire que le discours baqillanien était celui d'une propagande destinée à toute la communauté; comme la majorité de l'élite arabo-musulmane, Al Baqillani conçoit le discours sur la connaissance et le savoir comme une science et celle-ci est une affaire réservée à l'élite!

Les fondements de la théorie de la connaissance au sein de la sphère religieuse (le Fiqh, les Usul al fiqh, le Hadith, les Usul al hadith et le Kalam), et donc de la définition de "*'ilm*", sont liés au contenu des composantes textuelles sacrées de l'Islam (Coran et Hadith). Au niveau méthodologique, elle peut emprunter différentes voies allant de l'acception totale "sans comment" ("*bila kayf*") d'Al Ash'ari, à une réglementation des fondements du droit avec Shafi'i, du refus total d'interpréter (Ibn Hanbal) à la réflexion et au raisonnement (Al Baqillani). Malgré cette diversité, la conception et la

source du savoir sont les mêmes pour tous: le sacré, le passé. La langue arabe avait une place de premier choix dans l'élaboration de la définition de "'ilm", et même dans l'ensemble des significations constituant la théorie de la connaissance des hommes de religion. Cette limitation au niveau du sujet et de l'objectif de la réflexion, a restreint le champ sémantique du mot "*'ilm*" et par delà celui du champ du savoir. Le "*'ilm*" n'est pas une entreprise ouverte sur toutes les possibilités de la connaissance, mais une pratique qui connaît son objectif et sa fin. Dès le départ, elle est assimilation et compréhension.

Il serait faux de considérer un penseur de cette sphère comme rationaliste, positiviste, matérialiste ou autre, en tenant compte seulement de la nature de son raisonnement. De même qu'il serait faux de le considérer comme figé, bloqué, conservateur, etc. L'intellectuel religieux en Islam est le produit des possibilités culturelles de son époque, d'où son adoption de différents raisonnements, de la présence forte du sacré, et de sa vision de la langue arabe. C'est dans ce cadre que nous avons conçu l'étude de la pensée religieuse musulmane, car ceux qui oublient la dimension de l'intériorité, de l'expérience religieuse et de la spécificité du langage de la mystique ou de la foi, seront déçus ou rejetteront en bloc tout ce discours. La signification du mot science dans la sphère religieuse est restée fermée, interne, c'est-à-dire encadrée par les textes sacrés et par la vision que portait la langue arabe. Les hommes de religion étaient conscients de ce fait et même le revendiquaient. L'insupérabilité du texte sacré ne résidait pas seulement dans le domaine formel, mais elle touchait également le domaine de la signification.

Toutefois, nous reconnaissons volontiers qu'Al Baqillani ne peut, à lui seul, représenter toute la discipline du Kalam, particulièrement le Kalam chi'ite, mais nous pensons que les textes baqillaniens[16] sont un support textuel idéal pour approcher la notion de "*'ilm*" dans le Kalam ainsi que la théorie de la connaissance développée dans cette discipline, enfin pour observer le dispositif d'une textualité basée sur l'argumentation au-delà de la simple utilisation de l'intertextualité des exégètes et des hommes du Hadith.

(16) Les textes sont tirés de: AL BAQILLANI (Abu Bakr Muhammad), «*At-tamhid*», édité par Al Khudayri M. M. et Abu Rida M. A. Al Hadi, Caire, 1947, pp.34-40.

## Présentation des textes en arabe :

### باب الكلام في حقيقة العلم ومعناه

"فإن قال قائل : ما حد العلم عندكم ؟ قلنا له : حده أنه معرفة المعلوم على ماهو به (...).
فإن قال قائلٌ : فلم رغبتم عن القول بأنه معرفة الشيء على ماهو به ...؟
قيل : لِما قام الدّليل على أن المعلومَ يكون شيئا وما ليس بشيءٍ، ولأنَّ المعدومَ معلومٌ وليس بشيءٍ ولا موجودٍ..." ص. 34.

### باب الكلام في أقسام العلوم

فإن قال قائل : فعلى كم وجه تنقسم العلوم ؟

قيل له : على وجهين : فعلم قديمٌ، وهو علم الله، عز وجلَّ، وليس بعلم ضرورةٍ ولا استدلالٍ؛ وعلم محدثٌ، وهو يَعلمُ به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان".

### باب الكلام في أقسام العلم المحدث

"... فقسمٌ منها علم ضرورةٍ ؛ والثاني منها علم نظرٍ واستدلالٍ ص. 34.

### باب العلم الضروري

"... معنى ذلك أنه علم يلزم نفس المخلوق لُزوما (...) وقد يوصف العلم وغيره من الأجناس بأنه ضرورة على معنى أن العالم به محتاجٌ إليه..." ص. 35.

## باب العلم النظري

"...مرادنا بذلك أنه علم يقع يعقب استدلالٍ وتفكُّرٍ في حال المنظور فيه أو تذكُّر نظر فيه (...) العلم النظري هو ما بُنِيَ على علم الحسِّ والضرورةِ، ومعنى قولنا في هذا العلم أنه كسبيٌّ أنه ممَّا وُجدَ بالعالِم، وله عليه قُدْرة مُحدثة". ص. 36.

## باب الكلام في مدارك العلوم

"...يقع العلم بالمعلوم إذا كان ضرورة (...) من ستة طرق : فمنها الحواس الخمس (...) فكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علمُ ضرورةٍ يلزم النّفسَ لُزوماً لا يمكن معه الشكُّ في المُدْركِ (...)

والضرب السادس منها ضرورةٌ تُخترعُ في النفس إبتداءً من غير أن تكون موجودة ببعض الحواس كعلم الإنسان بنفسه (...) ومنها العلم الواقع بقصدِ المتكلم (...) ومنه العلم الواقع عند مُشاهدة الأماراتِ (...) ومنه أيضاً العلم الواقع عند إخبار المخبرين عن الصين وخُراسان وفارس وكرْمان..." ص ص. 36-37.

## باب الكلام في الاستدلال

"فإن قال قائل : فعلى كم وجهٍ ينقسم الاستدلال ؟ قيل له : على وجوه يكثر تعدادها، فمنها أن ينقسم الشيءُ في العقل على قسمين أو أقسام تستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد (...)

ومنها أن يجب الحكم والوصفُ للشاهدِ لعلة ما، فيجبُ القضاءُ على أنَّ من وُصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد (...)

ومن ذلك أن يُستدلَّ بصحة الشيء على صحة مثلهِ (...)". ص. 38.

## باب الكلام في أقسام المعلومات

"جميع العلومات على ضربين : معدوم وموجود، فالموجود هو الشيءُ الثابت الكائن (...) والمعدوم منْتَف ليس بشيءٍ، فمنه معلومٌ معدومٌ لم يوجد قطُّ، ولا يصح أن يوجدَ (...) وهو القول المتناقض، نحو اجتماع الضِّدين، وكون الجسم في مكانين... ومنه معدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبداً، وهو مما يصح ويمكن أن يوجد (...) ومعلوم معدومٌ في وقتنا هذا، وسيوجد فيما بعد نحو الحشر والنشر (...) ومعلوم آخر هو معدوم في وقتنا هذا، وقد كان موجوداً قبل ذلك، نحو ما كان وتقضى من أحوالنا وتصرفنا (...)

ومعلوم آخر مقدور، ويمَكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، ولا يُدْرى هل يكون أم لا يكون نحو ما يقدر الله تعالى عليه مما لا نعلم أيفعله أم لا يفعله". ص ص 40-41.

## 1. Traduction des textes:

### Chapitre sur la réalité et le sens de la science

Si quelqu'un dit: quelle est la définition de "science" pour vous? Nous dirons: sa définition est qu'elle est la connaissance du connu comme il est (...)/

Et s'il dit: pourquoi vous avez évité de dire qu'elle est la connaissance de la chose (objet) comme elle est (...) ?/

On dira: la preuve a été établie que le connu peut être ou ne pas être une chose, / et que l'inexistant est connu malgré qu'il ne soit pas une chose et malgré qu'il soit inexistant (...) / p.34.

### Chapitre sur les catégories des sciences

Si quelqu'un disait: en combien de catégories sont divisées les sciences? On lui dira: en deux sortes: une science éternelle et c'est / le savoir de Dieu, tout puissant et grand, qui n'est pas une science par la nécessité ni le raisonnement; et une science créée, c'est la science / des créatures comme les anges, "djinns" (génies), les hommes et les autres animaux. /

### Chapitre sur les catégories de la science adventée

(...) une (première) partie est une science par nécessité, et la deuxième, une science de réflexion et de raisonnement. /

### Chapitre de la science nécessaire

(...) cela signifie qu'elle est une science nécessaire pour l'esprit de l'être (...) une science ou autre chose peuvent être qualifiées de / nécessaires dans le sens où celui qui les connaît en a besoin. / p.35.

### Chapitre de la science théorique

(...) Nous voulons dire par cela que c'est une science qui naît après un raisonnement et une réflexion concernant l'état de l'objet de ce raisonnement et de cette réflexion ou / après un rappel (...). La science théorique est ce qui est fondé sur le savoir des sens et de la nécessité. Le sens / de notre affirmation: cette science est tenue par l'acquisition, est qu'elle existe (en puissance) chez le savant et qu'il a une capacité adventée (renouvelable) à acquérir cette science. p.36.

### Chapitre sur les voies d'acquisition des sciences

(...) La science nécessaire du connu est acquise par (...) six voies: dont les cinq sens (...). Tout savoir [acquis] par l'intermédiaire d'un de ces sens est une science nécessaire / qui adhère à l'esprit fortement, d'une façon qui exclut le doute à propos de l'objet connu (...) / la sixième est une nécessité primaire créée dans l'esprit, sans qu'elle existe / par les sens comme l'identification par l'homme de sa personne (...) comme la science qui résulte de la connaissance de l'intention de l'interlocuteur (...) comme / la science résultant de la vue des traces (...) et la science due aux nouvelles des informateurs / rapportées sur la Chine, le Khurasan, la Perse et le Karman .../ pp.36-37.

### Chapitre sur le raisonnement

Et si quelqu'un disait: de combien de sortes est le raisonnement? On lui dirait: de plusieurs sortes qu'on ne peut toutes les énumérer: / parmi elles: (le fait) de diviser une chose par la raison, en deux ou plusieurs parties, et qu'il est impossible qu'elles soient / toutes vraies ou toutes fausses (...)

De même l'obligation de juger ou de qualifier une chose par une qualité et de la refuser à une autre / chose qu'on ne voit pas mais qui remplit les mêmes critères.

Egalement de réduire [le fait] que la véracité d'une chose vaut aussi / pour son analogue (...). p.38.

### Chapitre sur les catégories des connus (des objets du savoir)

Tous les objets du savoir sont à classer en deux catégories: le néant et l'être; l'être est la chose stable qui existe (...) / le néant n'est pas une chose. Parmi les catégories du néant: Ce qui est connu, qui n'a jamais existé, et ne doit pas exister (...) / c'est le propos contradictoire comme la réunion de deux contraires ou le fait qu'un corps se trouve dans deux endroits (...) / aussi un néant qui n'a jamais existé et ne pourra exister, mais dont il est possible qu'il existe (...) /

Un connu inexistant dans notre présent, mais sera réel dans l'avenir comme la résurrection (...) /

Un autre connu inexistant dans le présent, qui avait existé auparavant / comme nos états et nos comportements passés (...) enfin un néant possible, qui peut être ou ne pas être, dont on ne sait s'il / peut ou ne peut exister, par exemple ce que Dieu peut faire et nous ne savons pas s'il le ferait ou non /. pp.40-41.

## 2. Analyse des textes

### *2..1. La vie d'Al Baqillani*

Abu Bakr Muhammad Ibn At-Tayyib, connu sous le nom d'Ibn Al Baqillani[17] le cadi, est né à Basra - la date de sa naissance est inconnue - et a habité Bagdad. Il assista aux cours d'illustres maîtres comme le malikite Al Abhari (902-985 / 289-375 H) pour le Fiqh, le traditionniste hanbalite Al Qati'i (887-978 / 274-368 H) et Ash-Shirazi (m.982 / 371 H) pour les fondements du droit. Il fut introduit dans l'entourage du sultan 'Adud Ad-Dawla le buyide (936-983 / 324-372 H), qui l'envoya en mission auprès de l'empereur de Byzance Basile II en 982 / 371 H, ce qui accrut le prestige d' Al Baqillani aux yeux des musulmans. Il fut nommé cadi à Bagdad et même juge suprême (qadi al qudat) d'après A. Badawi[18] . Il est mort en l'an 1013 / 403 H à Bagdad et était connu pour sa grande production : plus d'une cinquantaine d'ouvrages car il écrivait une trentaine de pages par nuit ! Cinq d'entre eux nous sommes parvenus et trois seulement ont été édités ! Al Baqillani eut beaucoup de disciples surtout à Bagdad.

### *2.2. Le livre "At-tamhid"*

Ce livre fut édité en 1947 sur base du manuscrit de Paris N°.6090 rédigé en 1079/472H soixante dix ans après la mort de son auteur. Al Baqillani l'avait écrit sur demande du sultan 'Adud Ad-Dawla pour éduquer son fils Samsam 'Adud-Dawla, comme il l'explique dans les deux premières pages. Il l'avait donc écrit dans une période de maturité. C'est un livre très dense, qui reprend les principaux thèmes du Kalam en général, et ceux de la doctrine ash'arite, dans un but éducatif, mais aussi de défense des sunnites contre les sectes et les mu'tazilites.

Il représente un sommet dans l'art de la polémique, une véritable théorie de la connaissance, écrit dans une langue claire et utilisant une terminologie propre à la pensée religieuse musulmane.

La valeur réelle de ce livre se trouve liée à celle de son auteur, car Al Baqillani était un grand maître dans la plupart des disciplines religieuses,

---

(17) A propos de la biographie d'Al Baqillani voir celle des éditeurs du "*Tamhid*", pp.1-15; BADAWI(Abderrahmane), «*Histoire de la philosophie en Islam*»1972, t.I : «*Les philosophes théologiens*», pp.302-315; M. Al BAQILLANI, «I'jaz al Qur'an», 4ème édition, édité par Saqr Ahmad, Dar al Ma'arif, Caire, 1977, note de l'éditeur, pp.17-66, et R.J. Mc CARTHY, Art. "Al. Bakillani", E.I.2, Vol. I, 1960, 988a-988b.

(18) A. BADAWI, 1972, op.cit, p.304.

une véritable autorité au niveau de la langue arabe, et un fin utilisateur des techniques du raisonnement et de l'analyse. "*At-tamhid*" était devenu le livre de référence pour le monde sunnite. Il a beaucoup influencé des gens du Kalam comme Al Juwayni (m.1085 / 478 H) et Al Ghazali (m.1111 / 505 H). "*La division du Tamhid sera la division classique de manuels de théologie musulmane*"(19) , nous retrouvons d'ailleurs chez Al Juwayni, dans son livre "Al irshad" (le guide) la même division(20) (surtout pour la première et la dernière partie), également chez 'Abd Al Qahir Al Baghdadi (m.1037 / 429 H) dans son livre "Usul ad-din" (les fondements de la religion)(21).

### 2.3. Explication des mots clefs

Nous essayerons, lors de l'explication des principaux mots utilisés par Al Baqillani, de présenter des définitions tirées des dictionnaires de la langue arabe ou apportées par l'auteur lui-même, enfin nous apporterons des précisions concernant les sens de quelques mots selon les acceptions des mutakallimin. Cette démarche aidera à situer ces termes dans leurs champs sémantiques, contextuels, ainsi que dans leurs domaines d'utilisation.

"**Haqiqa**" : *"ce qui devient la vérité d'une chose comme nécessité ; je suis parvenu à la vérité de ceci : à la certitude à son propos"*(22) *ou "c'est ce qui est fixé avec certitude"*(23) .

*L'auteur veut nous présenter le sens "véritable" de "'ilm", ayant l'exactitude d'une définition lexicale.*

"'**Ilm**" : "c'est la connaissance d'un connu comme il est". *C'est en fait une définition d'Al Baqillani tirée du sens donné par les dictionnaires arabes, sauf que lui précise que sa définition est à propos d'un "connaissable" ("ma'lum"). Ce dernier est un concept lié à la doctrine ash'arite. Les mu'tazilites, surtout 'Abd Al Jabbar, considèrent qu'il n'y a pas de différence entre "'ilm" (science) et "ma'rifa". Que "'ilm" est la certitude de la croyance à propos d'un sujet tel qu'il est ("'ala ma huwa bihi") avec la tranquillité ou la sérénité de l'âme ("ma'a sukun an-nafs")*(24).

(19) Ibid., p.317.

(20) JUWAYNI, " *Kitab al irchad ila qawati' al adilla fi usuli al I'tiqad*", édité par Abu Musa, Al Khanji, Caire, 1950.

(21) AL BAGHDADI ( Abd al Qahir), " *Usul ad-din*", 1981.

(22)AL FARAHIDI ( Al Khalil b. Ahmad), " *Mu'jam kitab al 'ayn*", édité par Al Makhzumi et As-Samurra'i, Dar Ar-Rachid, Baghdad, 1980-1986, t.III, p. 6.

(23) AL JURJANI (Ali), « *At-ta'rifat*», édité par 'Mira A, Alam al kutub, Beyrouth, 1987, p.123 et GARDET(Louis), "*hakika*", E.I.2, Vol.III, 1971, 77b-78a.

(24) 'ABD AL JABBAR (Ahmad), «Al Mughni fi abwab at-tawhid wa al 'adl», Caire, 1960-1969, le XIIème tome et sous le titre: "An-nazar wa al ma'arif" (la réflexion et les connaissances), p.151.

*L'aspect psychologique est absent chez Al Baqillani, ce qui compte, c'est avoir une connaissance exacte à propos de l'objet de la connaissance, qu'il soit une chose ou une idée.*

"**Hadd**" : *dans la langue, c'est l'interdiction, et par convention : propos contenant ce qui est commun et ce qui est différent. C'est un "propos sur l'essence de la chose"*[25] *, c'est le minimum nécessaire pour obtenir une définition.*

"**Ma'lum**" : " *qui est connu", "le connu", "ce qui est identifié". Mais dans la terminologie des gens du "Kalam", c'est "ce qui peut être connu" ou "objet de la connaissance" réelle ou théorique. La plupart des mu'tazilites et des ash'arites ont adhéré à cette définition. Les différences à propos de l'objet de la connaissance se situent dans les catégories à connaître, la relation entre Dieu et les objets de la connaissance, la nature et les outils de cette connaissance.*

"**Shay'**" : "*chose", "peu", "objet". "C'est ce qui peut être connu et ce à propos de quoi on peut s'informer d'après Sibawayh. On dit qu'il désigne l'existence et qu'il englobe les accidents et les substances. Par convention : il est l'être réel existant à l'extérieur* [26].

"**Dalil**" : *c'est ce qui guide pour connaître les choses que les sens ne perçoivent pas (...). C'est l'ensemble des signes, des traces qui aident à connaître ce qui est en dehors des sens ou du savoir élémentaire. Pour cela a été appelé "guide" celui qui montre le chemin aux gens. Les Arabes ont aussi appelé "guide", la trace des voleurs car elle permet de nous guider vers eux"*[27] *. En fait, "c'est ce par quoi, en le connaissant, on est amené à connaître autres choses"*[28] *.*

"**Ma'dum**" : *de "'adam": néant; ce qui n'a pas d'existence. Ce concept est très important dans les théories du Kalam, car il est lié au problème de la création de l'univers, donc à la preuve de l'existence de Dieu. L'article "'adam" de S Van Den Berg, dans E.I néglige cet aspect*[29]*, (nous nous permettons ici d'apporter quelques lumières en relation avec la vision d'Al Baqillani). Le mu'tazilite Abu Husayn Al Khayyat (m.912/300 H) était le premier à introduire ce terme dans le vocabulaire du Kalam*[30] *. Il le conçoit comme une chose, ce qu'Al Baqillani conteste. Pour ce dernier, ainsi que d'autres mutakallimin comme le mu'tazilite Al Amidi*

(25) A. AL JURJANI, op-cit, 987, p.116.

(26) Ibid. , p.170.

(27) M. AL BAQILLANI, op-cit, 1977, p.39.

(28) A. AL JURJANI, 1987, p.139.

(29) S. VAN DEN BERG, Art "'*adam*", E.I.2, Vol.I, 1960, 183b.

(30) A. AL BAGHDADI, " *Al farq bayna al firaq*", 5ème édition, édité par Revial of Arabic Culture Committee, Dar al afaq al jadida, Beyrouth, 1982, pp.63-165.

*(m.1234/631H) "la relation de notre connaissance avec le néant ou l'inexistant ne revient qu'au jugement de l'esprit quand il nie l'image qu'il a reçu"*(31) .

*Au sein du Kalam,* le terme "ma'dum" *est lié, d'un côté, à la relation entre Dieu et le créateur et le monde, car dans le Coran, Dieu a créé l'univers du néant "min* 'adam". *D'un autre côté, il est lié à la théorie de la connaissance : il est une chose, donc peut être objet de notre connaissance, la seule différence entre* "al ma'dum" *(l'inexistant)* et *"al mawjud" (l'être) est l'existence elle même; mais la connaissance peut être théorique, elle n'est pas liée à l'existence de son objet. La divergence sur la nature du "ma'dum" n'était pas entre une école du Kalam et une autre, mais elle était au niveau des réponses apportées par chaque mutakallim. En dépit d'un arrière plan doctrinal, le débat sur le "ma'dum" (aussi à propos de l'atome) s'est engagé sur des hypothèses d'ordre philosophique*(32) *(position de la plupart des mu'tazilites)*(33) . *Il y a enfin une position de compromis qui considère que Dieu peut connaître le néant car sa connaissance est absolue, et que notre connaissance ne peut l'atteindre que comme un "ma'na" (concept, sens). Mais nous ne pouvons atteindre une connaissance valable que par différents repères comme "al hayyiz" (position), "al hal" (mode, état), "al jawhar" (corps, substance). Une connaissance sûre est liée à ces modalités.*

**"Mawjud"** : *"existant", qui existe. Pour les mu'tazilites, "l'existant est celui qui a un attribut ou une caractéristique qui permet de faire apparaître les attributs et les états"*(34) .

*Une grande partie des mutakallimin considère qu'il y a deux sortes d'"existants", celui qui est existence en soi sans que l'absence d'attributs ou de caractéristiques liés au temps, à l'espace, aux couleurs, à la forme, etc. ne l'affecte: c'est Dieu qui est "mawjud lidhatihi" (existant en soi). L'autre existant (êtres, choses...) a besoin des attributs et d'un créateur, et par conséquent, la négation de son existence est possible.*

*Beaucoup de notions ont été créées pendant le développement des idées sur l'être, Dieu, le néant, la création du monde, etc.: comme celles de "fana'" (annihilation), "baqa'" (continuer d'exister, subsistance); "wajib al wujud" (Dieu), etc.*

---

(31) AL AMIDI (Sayf ad-din), " *Ghayat al muram fi 'ilm al kalam*", Lajnat 'hya' ath-thurat al islami, Caire, 1971, p.80.

(32) Voir NADER (Albert Nasr), «*Le système philosophique des mu'tazila : premiers penseurs de l'Islam*», les lettres orientales, Beyrouth, 1974 et JAR ALLAH(Zuhdi), «Al mu'tazila», Al ahlya, Beyrouth, 1974, pp.8-60.

(33) Voir A. N. NADER, 1974. Z. JAR ALLAH, 1974, pp.8-60, et A. AL BAGHDADI, op-cit, 1982, pp.163-165.

(34) A. ABD AL JABBAR, " *Sharh al usul al khamsa*", édité par Abdelkarim Uthman, Maktabat wahba, Caire, 1965, 176.

"**Qadim**" : "pour désigner l'être dont l'existence ne dépend pas d'un autre"[35] , "c'est celui qui devance dans son existence les autres"[36] . Dans le Kalam "qadim" précédé de "al" *déterminatif est exclusivement réservé à Dieu et il en est de même chez la plupart des philosophes musulmans.*

*Dans la terminologie de la théologie musulmane, la plupart des termes - surtout ceux réservés à Dieu - ont un double sens selon l'emploi. Ainsi, comme l'explique si bien Al Baqillani, "qadim" pour un bâtiment est réservé à celui qui a été bâtit avant les autres, mais celui qui est "qadim" (ancien) à l'infini c'est Dieu*[37] *; et "'ilm qadim" est une science ancienne sans aucun début, celle de Dieu.*

"**Muhdath**" : "quand une chose n'a pas existé avant"[38]; ou il a le sens de: "celui créé du néant"[39] *qui est la définition acceptée par la plupart des penseurs musulmans théologiens ou autres car elle concorde avec le texte coranique. D'autres penseurs, surtout des philosophes, ont été obligés de chercher un compromis entre cette idée et l'idée aristotélicienne d'éternité de l'univers.*

"**Kasbi**" : *du nom "kasb", qui est la réalisation - chez Al Ash'ari et ses disciples - par l'homme, de son acte, après que Dieu ait créé en lui la capacité (qudra) de le produire. D'autres ash'arites affirment que Dieu a créé l'homme, l'acte, la capacité de le faire, et que l'homme n'a que l'orientation de son acte: il a l'acquisition*[40] .

*"L'acquisition (al kasb) est le simple lien qui existe entre la puissance et la volonté de l'homme et l'acte possible qui, lui, est engendré, en réalité, par Dieu"*[41]*. Par ce fait "le kasb ash'arite est la marge étroite où s'inscrit le rapport de cet acte créé par Dieu avec la responsabilité humaine"*[42] .

*Al Baqillani nous propose de le préciser comme suit: ""Al kasb" est la conduite de l'acte par une capacité qui le précède et qui le rend différent, dans son caractère, de ce qui est obligatoire, comme le mouvement du paralytique"*[43]

*Dans les textes que nous avons proposés Al Baqillani, lie cette notion (acquisition) à la science théorique - qui utilise le raisonnement -. C'est la science*

(35) A. AL JURJANI, op-cit, 1987, pp.220-221.
(36) M. AL BAQILLANI, 1947, p.41.
(37) Ibid.
(38) A. IBN FARIS, " *Mujmal al-lugha*", 2ème édition, édité par Sultan Zuhayr A. M, Ar-Risala, Beyrouth, t.I, 1986, p.223.
(39) M. AL BAQILLANI, 1947, p.41.
(40) A. AL BAGHDADI, op-cit, 1981, pp.133-135.
(41) A. BADAWI, op-cit, 1972, p.292.
(42) L. GARDET, Art."kasb", E.I.2, Vol.IV, 1980, 720b.
(43) M. AL BAQILLANI, " *At-tamhid*", édité par Mc.Carthy., Beyrouth, 1957, pp.307-308.

*latente chez le savant, mais il a seulement la capacité de l'acquérir: les actes humains sont une acquisition.*

**"Shahid" / "Gha'ib"** : (*littéralement: témoin / absent). "shahid" est celui qui voit, constate; "gha'ib" est celui qui n'est pas là. Ce couple forme les deux composantes de l'une des méthodes d'analyse la plus utilisée par les penseurs musulmans, surtout ceux du Kalam et du Fiqh*(44) .

Cette méthode consiste à porter les observations et les caractéristiques constatées concernant un fait sur un autre similaire, d'après une "relation valable" ou possible (*"'alaqa mumkina"*) selon les ash'arites, en fonction de la causalité selon les philosophes, ou encore selon le "qiyas" du Fiqh ou le "tashbih" de la rhétorique. D'ailleurs, Al Baqillani nous donne la définition suivante : *"l'analogie, c'est considérer que l'une des parties représente l'autre (ou la remplace) dans les sens ou la raison"*(45) .

## 3. Analyse textuelle

L'explication que nous avons fournie à propos des termes les plus importants, utilisés par Al Baqillani, nous aidera à mieux éclairer notre approche textuelle.

Il est maintenant évident que la plupart des penseurs musulmans produisent une partie de leurs réflexions à partir des possibilités que la langue arabe met à leur disposition. Leur originalité est de développer des idées qui apportent de nouveaux horizons ou acceptions dans les significations des mots, les dérivations, la structuration et l'ordre de présentation. Toutefois, le domaine d'emploi des mots, la valeur du producteur du message, le destinataire éventuel, le contexte historique et culturel du texte déterminent, avec d'autres facteurs, la nature, la typologie des textes.

Pour des textes aussi denses et imposants que ceux d'Al Baqillani, la signification ou l'aspect sémantique sont les plus importants.

### 3.1. Aspect thématique

Au niveau thématique, il nous est facile, grâce à l'auteur, de déceler les thèmes principaux de son ouvrage en général et des textes proposés, en particulier. Mais cette facilité, réelle pour les paragraphes, est trompeuse,

(44) Voir AN-NASHSHAR (Ali Sami), «*Manahij al bahth inda mufakiri al islam*», 4ème édition, Dar al ma'arif, Caire, 1978.

(45) M. AL BAQILLANI, 1977, pp.263-264.

car dans l'ouvrage, la relation entre un long chapitre (plus de 100 pages) sur l'imamat et le chapitre sur la science n'est pas évidente. Pour surmonter cet obstacle, nous avons considéré qu'il existait plusieurs niveaux de classement thématique:

1) Les paragraphes.

2) Les sous chapitres.

3) Les chapitres.

4) Les parties.

La relation entre ces composantes n'est pas définitive et on trouve beaucoup de recoupements et de renvois entre elles. Quant à nos textes, nous représentons la structure de leur thématique comme suit:

Le titre : **la science.**

Les sous-thèmes:

1. Définition de la science.
2. Catégories de la science.
3. La science créée.
4. La science nécessaire.
5. La science théorique.
6. Les voies d'acquisition de la science.
7. Le raisonnement.
8. Classes des objets de la connaissance.

Al Baqillani, concernant ces textes, nous a encore facilité la tâche: il présente ainsi les thèmes de ces textes:

"... afin de faire un ouvrage (à la fois) complet ainsi qu'abrégé qui contient ce dont on a besoin pour découvrir la signification de "science", ses divisions, ses voies, ses niveaux, les catégories des objets de la connaissance et les réalités des êtres ..."[46] .

Bien que chaque sous-thème représente une unité thématique distincte - car l'auteur y propose des définitions d'ordre lexical, méthodologique ou doctrinal - l'ensemble de ces sous-thèmes fait partie d'un thème principal. Ce dernier, lui aussi, n'est qu'un composant du système philosophique que l'auteur propose. En résumé, le squelette thématique du livre "At-tamhid" se présente comme suit:

(46) M. AL BAQILLANI, 1947, p.3.

1. La science (définition, divisions, objets, champs).

2. Dieu et l'univers (preuves d'existence, attributs).

3. Critique (ou réfutation) des autres doctrines (naturalistes, astrologiques, dualistes, zoroastriennes, chrétiennes, brahmaniques).

4. Critique du judaïsme, défense du prophétisme de Muhammad et de l'insupérabilité du Coran[47] .

5. Polémique avec les sectes (mu'tazila, anthropomorphistes).

6. Défense de la Tradition et de ses méthodes de récit.

7. L'imamat (conditions, valeur, choix de l'imam, légalité de l'imamat des quatre premiers califes).

Si on regroupe ces thèmes dans des ensembles d'idées proches, en considérant que chaque ensemble est une partie d'un système théorique qui tient compte du développement thématique du Kalam en général et de la doctrine ash'arite en particulier. En considérant également qu'Al Baqillani, comme il l'annonce lui-même à travers sa propre introduction et le choix du titre: "*At-tamhid*" (Introduction), avait écrit ce livre pour présenter "*d'une façon complète et abrégé*" les théories de sa doctrine au sultan, le tout puissant 'Adud Ad-Dawla, ces éléments nous amèneront à une relecture du contenu thématique sous les titres suivants:

1. Aspect méthodologique (théorie de la connaissance, chap.1-2).

2. Aspect théologique (chap. 3).

3. Aspect critique et polémique (chap. 4 à 15).

3.1 Polémique avec les mu'tazilites (chap. 16 à 40).

4. Aspect politique.

4.1 Défense de la Tradition.

4.2 L'imamat et ses conditions.

4.3 Légalité de l'imamat des quatre premiers califes.

Par conséquent, les textes que nous avons choisis proviennent de l'aspect méthodologique et représentent les idées d'Al Baqillani à propos du champ général de la notion de science.

---

(47) Nous avons adopté la proposition A. BADAWI de traduire "*i'jaz*" par insupérabilité, voir A. BADAWI, 1972, p.316.

### *3.2. Aspect sémantique*

### *3.2.1. Analyse des paragraphes*

La plupart des huit textes que nous avons présentés sont, par leur dimension des paragraphes, car Al Baqillani a organisé la matière de son livre sous des appellations réservées, chez les penseurs musulmans, pour des paragraphes ou des sous-chapitres.

Ceci est dicté par la nature de l'approche textuelle qu'avait choisi l'auteur: la polémique. N'oublions pas que nous sommes devant un ouvrage du Kalam. l'auteur parle souvent de "mas'ala" (question, problème), ce qui a donné un aspect segmentaire, au niveau formel, à son texte global.

**Texte N°.1** - Ce texte comporte deux questions: l'une est la définition de "*'ilm*" selon Al Baqillani et les ash'arites, et l'autre, la réfutation d'une autre définition selon les mu'tazilites principalement.

La science est la connaissance de l'objet de la connaissance ("ma'lum") comme il est, et non la connaissance de la chose. En effet, "al ma'lum" est un concept plus général, il englobe le domaine de la chose et de son néant. Le néant ou l'inexistant n'est pas un vide total, absolu, qui échappe au domaine de la connaissance.

Cette démarche élargit considérablement le champ de la connaissance pour pouvoir porter la pensée au possible, au non-vu, à l'imaginaire, à l'idée, etc. Ce n'est plus la réflexion selon "mithal sabaq" (la base ou l'exemple du passé) comme le cas de Shafi'i et autres traditionnistes.

**Texte N°.2** - La science est de deux sortes, celle éternelle, qui est divine et n'est à acquérir ni par nécessité (innée) ni par la voie du raisonnement et de la réflexion. L'autre science est celle engendrée, celle que les êtres acquièrent.

Les êtres, pour Al Baqillani, rejoignent la définition donnée par la révélation: ce sont les anges, les hommes, les génies et les animaux. D'ailleurs, cette typologie de la science rejoint elle aussi celle de la religion musulmane. Pour un homme de religion tel qu'Al Baqillani, la définition de la science divine est à chercher dans les textes du Coran et les récits du prophète. "Le créateur ne peut ressembler à sa créature"[48] , "et le savoir de Dieu n'est pas autre que lui, car il ne peut s'éloigner ou être séparé de lui par la temporalité ou l'espace, par l'existence ou le néant (...) la preuve a

(48) M. AL BAQILLANI, 1947, p.46.

démontré que l'éternel et son savoir ne sont pas deux genres et qu'ils ne sont ni en désaccord ni en accord"(49) .

L'essentiel de cette idée c'est que la science divine est différente de notre science et ne peut être évaluer à travers les outils dont nous disposons. Mais Al Baqillani, malgré cette limite fondée sur les principes du credo et des principes des sciences de la religion, va un peu plus loin que le "*bila kayf*" (sans explication du pourquoi) du maître de l'école ash'arite(50). Pour Al Baqillani, la seule comparaison possible est celle entre le discours de la révélation et celui des Arabes. Elle démontre que le discours divin est un miracle, il est "insupérable" à tous les niveaux et en utilisant tous les critères de l'étude du discours en langue arabe: lexique, rhétorique, etc(51) . Pour cette raison, Al Baqillani, dans son introduction méthodologique sur le savoir, passe directement à la science qui relève du domaine de notre univers engendré.

**Textes N°. 3 ; 4 et 5** : La science engendrée est de deux sortes: l'une est nécessaire et l'autre est celle de la réflexion et du raisonnement. La science nécessaire fait partie de l'esprit de l'être créé. La science théorique résulte de la réflexion et du raisonnement à propos des états des objets. C'est une science qui prend comme point de départ les données des sens et de la science nécessaire (ou élémentaire). C'est une science que le savant peut acquérir par une volonté propre qu'il crée lui même, en conformité avec le vouloir de Dieu.

**Texte N°. 6** : Al Baqillani, après cette présentation des différentes catégories de la science, passe aux outils et aux voies pour acquérir le savoir. La science nécessaire est obtenue par les cinq sens, et les données récoltées ne permettent aucun doute, elles deviennent une certitude dans notre esprit, donc sont nécessaires ou élémentaires.

Une sixième voie devient elle même nécessaire malgré qu'elle soit en dehors des sens: c'est le cas de la conscience de soi, connaître l'intention de notre interlocuteur, connaître une réalité par l'observation des signes, ou enfin, en acceptant l'information rapportée par les historiens, les géographes et les explorateurs.

---

(49) Ibid. , p.160. Voir aussi son exposé à propos de la science divine pp.152-160.

(50) AL ASH'ARI, " *Al ibana 'an usul ad-diyana*", édité par Mahmud Fawqiya Husayn, Dar al Ansar, Caire, 1977, 20-33.

(51) Voir M. AL BAQILLANI, 1977, pp.120-126 et M. AL BAQILLANI, 1947, pp.121-131.

Cette voie, bien qu'elle n'utilise pas les sens, nous apporte un savoir issu de notre "bon sens", de la déduction, la prévision, etc. par nos capacités de discernement, de raisonnement, en fait, par notre intelligence.

**Texte N°. 7**: Dans ce texte, l'auteur énumère les genres de raisonnements qui sont:

Le raisonnement par opposition.

La généralisation aux choses semblables, le fait de tenir le même jugement, ou l'induction.

L'analogie.

Ces trois genres du raisonnement, Al Baqillani les appelle "al ahkam al 'aqliyya" (les jugements rationnels), quant au "qiyas" (raisonnement analogique) des "fuqaha'", il fait partie des preuves juridiques ou religieuses ("al adilla ashar'iyya"). Le "qiyas" se pratique par rapport au Livre (Coran), la Tradition, le consensus ou un autre "qiyas" Une partie seulement des problèmes rationnels liés à la religion et aux fondements du droit peuvent être traiter par le raisonnement décrit par Al Baqillani dans ce texte(52).

**Texte N°. 8** :Dans ce texte, l'auteur énumère les possibilités logiques qui s'offrent au savoir de l'homme, à partir de deux points de départ: l'être et le néant.

3.2.2. *Analyse phrastique*

Dans l'ensemble des textes d'Al Baqillani, tout au long de son ouvrage, et même dans la plupart des ouvrages du Kalam, les auteurs répondent à des questions posées par un interlocuteur fictif ou réel, lors d'une vraie (ou fictive) "*munazara*" (polémique publique).

Nous avons ainsi compté neuf fois l'utilisation d'une phrase interrogative au début des paragraphes (pp.34-39). La phrase interrogative est posée en premier pour introduire les définitions que propose Al Baqillani, et en même temps, pour formuler les propos des adversaires sous une forme simple qui ne présente pas leur argumentation.

Nous avons constaté que la phrase interrogative est utilisée par l'auteur lors de la présentation d'un discours où le contenu doit être retenu: lors des définitions ou des réfutations: par exemple aux pages 47-71 et 75-78, etc. où l'auteur l'utilise systématiquement au début de chaque nouveau paragraphe. Nous sommes donc devant la configuration suivante:

---

(52) M. AL BAQILLANI, 1947, p.39.

a- Question-introduction: "fa in qala qa'il" (et si quelqu'un demande) + phrase interrogative sur le sujet principal du titre du chapitre.

b- Réponse-définition.

c- Phrase ou phrase(s) explicative(s) basée(s) sur la langue, les principes de logique de bon sens, ou présentée(s) comme proposition(s) à accepter.

Suivent quelquefois des phrases complémentaires qui renforcent les phrases définitoires et explicatives. Elles comportent des exemples, des preuves.

d- Enfin, suivent des phrases conclusives, qui ont - d'après leur présentation par l'auteur - un caractère de "conclusion logique nécessaire". D'ailleurs, Al Baqillani utilise le verbe "wajaba" (devoir) dans le sens de "il faut admettre", "on doit admettre par conséquence", particulièrement lorsqu'il annonce d'une façon explicite: "fa wajaba sihhatu ma qulnahu" (ainsi il faut admettre la justesse de ce qu'on a dit ou affirmé): ou encore, en utilisant le nom d'action "wajib" (devoir).

Il est fréquent aussi que cette phrase conclusive puisse être utilisée par l'auteur comme renvoi interne - à un chapitre du livre (p.34) ou un renvoi externe - à son livre "Al istishhad" (la démonstration) (p.40) par exemple.

En général, les paragraphes du livre "At-tamhid" sont structurés selon le schéma phrastique suivant:

1. Phrase interrogative
2. Phrase - réponse - définition
3. Phrase affirmative - explicative
4. Phrase complémentaire
5. Phrase conclusive.

Selon ce schéma, dans la plupart des paragraphes, la première et la dernière étape de la construction phrastique sont représentées par une seule phrase, tandis que pour les autres, le nombre de phrases peut dépasser quatre (ex: pp.38-39).Si on écartait des textes ces deux extrémités, nous aurions un discours composé de phrases définitoires, d'autres explicatives; il deviendrait donc un discours affirmatif et informatif. Le premier texte aurait la forme suivante : "*la science est la connaissance du connu comme il est (...). La preuve a été établie que le connu peut être ou ne pas être une chose ...*".

Pourquoi Al Baqillani a-t-il choisi cette structure phrastique? Nous pensons qu'il l'a choisie délibérément dans une stratégie issue du Kalam, et ce, malgré que le livre "*At-tamhid*" ait été écrit dans un but pédagogique avoué dès l'introduction; la polémique pour un véritable mutakallim reste le vrai but.

Dans tous les écrits des mutakallimin, sans exception, l'autre, l'adversaire, est omniprésent. Le Kalam est une discipline qui est née et s'est développée face à l'autre, dans la polémique. Al Jahiz affirme que "l'extrême force de cette discipline, et l'apogée de sa maîtrise n'apparaît que face à l'adversaire"(53) . Al Ash'ari, dans son livre "Al ibana" utilise les formules: "et s'ils disent", "nous répondons"; Al Amidi utilise les mêmes termes ainsi qu'Ash-Shaharstani. Quant à Al Baghdadi, il utilise la phrase "qala ashabuna" (nos amis ont dit) et "qalu" ou "amma qawluhum" (ils ont dit ou quant à leurs propos). Enfin, Al Juwayni utilise une forme indéterminée au pluriel: "fa in qila" (et si on disait).

### 3.2.3. *Analyse des mots*

Nous avons constaté, lors de l'étude des textes précédents, qu'une statistique des mots les plus usités, peut renseigner sur les sens, les ensembles sémantiques, le type de vocabulaire utilisés. La fréquence élevée d'un ou de plusieurs mots peut nous informer sur la position prise par l'auteur par rapport à ces mots et les sens qu'il leur donne à travers le contexte textuel. Nous avons relevé dans les textes d'Al Baqillani 48 vocables les plus utilisés que nous avons classés dans des ensembles sémantiques ou de familles de mots dans le tableau suivant:

**ENSEMBLES SEMANTIQUES DES PRINCIPAUX TERMES BAQILLANIENS**

| SCIENCE ET SAVOIR | FREQUENCE | UNIVERS ET ETRES | FREQUENCE |
|---|---|---|---|
| 1- "'ilm" (science) | 43 | 1-"ma'dum" (néant, inexistant) | 15 |
| 2- "ma'lum" (connu) | 12 | 2- "shay'" (chose) | 7 |
| 3- "istidlal" (raisonnement) | 8 | 3- "mawjud" (être) | 7 |
| 4- "daruri" (nécessaire) | 8 | 4- "hawas" (sens) | 6 |
| 5- "'alim" (savant) | 3 | 5- "qudra" (capacité), "nafs" (âme) | 4 |
| 6- "nazar" (réflexion) | 3 | 6- "muhdath" (engendré) | 3 |
| 7- "ma'rifa" (connaissance) | 2 | 7- "makhluq" (créé) | 3 |
| 8- "tafakkur" (penser); "'aql" (raison); "idrak" (saisir); "mudrak" (le saisi); "haqiqa" | | 8- "insan" (humain) | 3 |
| | | 9- "fi'l" (acte) | 2 |
| | | 10- "hayawan" (animal); "djinn" (génies), "mala'ika" (anges). | 1 |
| (vérité) ; "hada" (définition). | | "mala'ika" (anges) | |
| TOTAL | 85 | | 53 |

(53) AL JAHIZ (Uthman), «*Rasa'il al Jahiz*», édité par Harun A. As-salam, Dar al Jil, Beyrouth, 1991, t.IV, 247, dans sa 25*ème* épître sur la discipline du Kalam «Sina'at al Kalam» .

Ce tableau est révélateur de l'importance du mot science et de la famille des mots s'y rattachant. Le mot "'ilm" et ses dérivations représentent la majeure partie de l'ensemble sémantique du savoir (58 vocables), ce qui démontre que les textes que nous avons étudiés font partie d'une véritable introduction à la science: c'est une théorie de la connaissance qui s'occupe de la relation entre deux composantes: le monde et les êtres qui y vivent et le domaine du savoir.

Dans cette introduction, Dieu n'est cité que deux fois. Sa présence, bien que limitée, peut être décelée à travers la répartition des sciences proposées par l'auteur ou par des mots comme "engendrée", "créé", "kasb" (acquisition); "mala'ika" (anges), etc.

### *3.2.4. Les connecteurs et les marqueurs*

Les textes d'Al Baqillani sont ponctués de toutes sortes de connecteurs et de marqueurs que nous avons groupés, en un ordre décroissant, dans des ensembles selon la fonction qu'ils jouent dans la construction textuelle et en indiquant leurs fréquences.

1. ***Les prépositions*** : "bi" (avec, au moyen de) a été utilisée 20 fois et dans certains cas pour signifier "tel".

"*'ala*": sur; selon; d'après (19 fois).

"*fi*": dans; en (18 fois). Elle a été utilisée cinq fois dans les titres des paragraphes avec le sens de "sur", "à propos", "concernant".

"*min*": de (18 fois). L'auteur l'a utilisée pour limiter un domaine ou étendre un autre (al makhluqun mina al mala'ika...), ou dans le sens de : "parmi", surtout quand elle est attachée à un pronom (minha; minhu; texte N°.6).

L'auteur a utilisé d'autres prépositions comme "li" (4 fois): à, "ma'a": avec, "'an": de; "ila": vers.

2. ***Les coordonnants*** : dans la plupart des textes informatifs et affirmatifs, la liaison est très sollicitée. Dans le cas présent, nous avons noté l'utilisation massive du coordonnant "wa" (et): (36 fois); "fa" (et, ainsi): (12 fois); "aw"; "am" ont été utilisés deux fois pour exprimer un choix ou une alternative dans le sens de "ou".

Les coordonnants ont une place de choix dans les textes d'Al Baqillani, car l'explication d'un propos exige une addition de propositions argumentatives ou explicatives, l'introduction des exemples ou la

succession des composantes d'une idée antérieure. Al Baqillani essaye de diversifier ses coordonnants. Ainsi, dans le texte, à propos du raisonnement, à la deuxième phrase-réponse, il a utilisé successivement les coordonnants "fa", "aw", "wa".

3. ***La négation*** : utilisée 19 fois sous plusieurs particules comme "la", la plus usitée (12 fois); "laysa" ou ""ghayra"; "***lam***".

La négation est très importante au niveau de la signification pour Al Baqillani, car en plus de nier une possibilité ou d'écarter un choix, elle exprime l'incertitude - comme dans le cas de la dernière phrase du dernier texte. Et si on se rappelle que la doctrine ash'arite indique les définitions et les attributs divins par la négation, on comprendra l'importance de "la" et "laysa" dans les textes d'Al Baqillani. Chez les ash'arites, Dieu est définit "bila kayf" (sans comment), "laysa mithluhu shay'" (ne peut être comparé). La négation sort du domaine de la coordination et la particule devient un concept !

La négation dans les textes proposés est renforcée par l'utilisation fréquente des antonymes comme "ma'dum" \ "mawjud" (existant \ inexistant); "sihha" \ "fassad" (vrai \ faux); "shahid" \ "gha'ib" (réel \ non vu); "ka'in" \ "muntafi" (existant \ n'a plus d'existence).

4. ***L'interrogation*** : comme nous l'avons signalé auparavant, l'interrogation est employée souvent par l'auteur dans la première phrase d'un paragraphe, d'un processus de démonstration ou de définition. D'ailleurs le choix des outils d'interrogation utilisés renseigne sur leur rôle. Ainsi nous avons noté l'utilisation de "*ma*" (que, qu'est ce que): (12 fois); "*kam*" (combien): (2 fois); "*hal*" (est ce que ) et "lima" qui est en réalité "*limadha*" (pourquoi), ont été utilisés une fois.

En fait, l'interrogation est un élément de la réponse aux questions qu'elle pose. Elle est utilisée - pour une fin de présentation, de préparation psychologique. C'est une technique que le penseur musulman utilise souvent dans toutes les disciplines, mis à part que dans le Kalam, elle a été élevée au rang d'un art.

5. ***Les démonstratifs*** : Al Baqillani avait employé quatre démonstratifs: *"hadha", "hadhihi", "dhalika", "tilka" (ce, ceci - cette, ces - cela - cette, ces) dans une utilisation normale selon les règles de la langue. Mais nous avons constaté que le pronom de la 3ème personne du singulier "huwa" (il) est employé avec une nuance qui le rapproche de l'utilisation de "celui ou ce qui": "wa huwa minna" (et c'est ce qui...), il joue donc le rôle d'un démonstratif.*

6. ***Les circonstantielles*** : peuvent apporter des précisions sur les causes comme "li'anna" ou "bi'anna" (parce que): (employée cinq fois), ou sur la temporalité "*qabla*" (avant): (1 fois); "*ba'da*" (après): (1 fois). L'auteur utilisera quatre fois "*'inda*" (pour, chez, dans) afin de préciser ou localiser une proposition qui va suivre (ex: la première phrase du premier texte) ou dans le sens de "après" comme dans la phrase "toute science qui arrive après ('inda) la perception d'un de nos sens "ce qui et l'équivalent de "*bi'aqibi*" (à la suite de) utilisé par l'auteur dans le paragraphe sur la science théorique (ligne : 16).

7. ***La condition*** : Al Baqillani fait usage souvent de la condition pour annoncer des possibilités conditionnées. Ainsi on retrouve particulièrement la particule "in" (si): (3 fois) et "idha" (si): (1 fois).

8. ***La corroboration*** : l'auteur, en bon mutakallim convaincu, insiste sur des principes indiscutables, ou affirme avec force des idées, à l'aide de particules comme "inna" qui précède une phrase affirmative, car il énonce des certitudes de bonne logique ou de bon sens que personne ne peut contester. C'est le cas concernant la phrase affirmative: "la science est une acquisition" (L:18). Il en est de même pour "*anna*", la plus usitée, qui a le sens de "que": (9 fois). La plupart du temps, elle est précédée par un terme qui nous informe de ce que les propos qui vont suivre sont de l'auteur, comme: "*muraduna*" (notre objetctif); "*qawluna*" (notre propos est...). Elle précède aussi une définition et prend alors la valeur de "c'est" ou "est".

Al Baqillani a utilisé d'autres particules pour exprimer une comparaison: "*ka*" (comme) ou "nahwa" (semblable à, comme). Mais le fait le plus important à retenir lorsqu'on analyse l'emploi des connecteurs, des modificateurs, des marqueurs, etc., c'est qu'avec les textes d'Al Baqillani, nous sommes devant une vraie leçon sur l'utilisation des particules en langue arabe. Aucun autre texte n'a ce nombre élevé de particules (339, c-a-d 8 particules par ligne!). Al Baqillani agit dans ses textes comme un jardinier qui exécute un plan de jardin, les marqueurs sont ses piquets, il arrange, trace des voies et en interdit d'autres, etc. Les particules sont des bornes, des signes très importants dans la construction textuelle et logique de l'auteur. La cinquantaine de sortes de particules employées - dont les composées - donne une impression de fragmentation du texte. L'auteur, en rectifiant sans cesse ses propos, apporte des précisions mais en même temps laisse la voie ouverte à une dérobade possible.

### 3.3. Aspect syntaxique

La compréhension des utilisations syntaxiques dans les textes proposés va en parallèle avec les éléments sémantiques que nous avons développés

auparavant, comme l'utilisation de la phrase interrogative, des thèmes principaux, des mots clefs et des particules. Le style polémique a obligé l'auteur à employer l'interrogation qui suppose l'utilisation de la phrase nominale. On note aussi l'emploi fréquent du verbe "qala" et de ses 16 dérivées: "qila, qa'il, qulna, etc."= (dire, nous avons dit, l'énonciateur, etc.). Malgré la présence dominante de la phrase nominale, l'auteur a pu utiliser 60 fois des verbes (22 verbes) sous plusieurs formes:

- Accompli : 12 fois.
- Inaccompli : 31 fois.
- Passif : 17 fois.

L'impératif est absent des textes mais le passif, par contre, a eu une utilisation hors norme car dans les définitions, l'auteur conçoit que l'objet de la définition, comme "'ilm" (science) ou "'ilm nazari" (science théorique) etc. est défini par les éléments externes qu'il a subi, d'où le passif. De même, l'existence du néant a besoin d'un acte externe, ce qui explique l'utilisation du verbe "être" (6 fois) au passif, ainsi que le verbe "youjada": il reçoit l'existence. Toutefois, notons que l'utilisation de la voix passive par l'auteur est à fin spéculative. Elle est employée lors de présentation d'une hypothèse livrée sans préciser le sujet qui engendre l'action, celui-ci indéterminé (on raisonnera, on décrira, sans savoir que…, "yustadallu", "yusafa", "la yudra" …). D'un autre côté, signalons l'utilisation assez fréquente (17 fois) du verbe "kana" (être) ou de ses dérivations.

Enfin, nous avons remarqué qu'Al Baqillani formule rarement le sujet tel qu'il est dans la configuration normale de la phrase arabe : verbe + sujet + complément. Les sujets exprimés et qui procèdent à un acte sont "ad-dalil" (la preuve), "al 'ulum" (les sciences), "al makhluquna" (les êtres créés), "'ilm" (science: 5 fois), "al istidlal" (le raisonnement), "al hukmu" (le jugement), "ma'lum" (le connu), "Allah" (Dieu).

Un sujet unique peut avoir la volonté et la responsabilité de l'acte, c'est Dieu dans la dernière phrase "yaqdiru allahu …" (Dieu peut ou a la capacité …). Les autres sujets ne peuvent prétendre à l'action que dans la construction formelle. C'est la syntaxe qui leur donne cette possibilité, ils sont des idées, des notions théoriques (quelquefois formulées par des participes passés) auxquelles on ne peut logiquement accorder l'action; et comme l'annonçait Heidegger "le néant n'anéantit pas"!

La syntaxe, Al Baqillani, a atténué la force des propos: l'existence de l'homme, des êtres, des sciences, dépend de la volonté divine: c'est là le

principe de base de la doctrine ash'arite. Mais dans d'autres chapitres du livre, cette ambiguïté voulue, sera levée, par des propos concrets, surtout à propos de Dieu, de la création de l'univers, de l'acte de l'individu, etc. Dans les textes étudiés, qui sont une introduction méthodologique à propos de la science, la théorisation des idées, aidée par les possibilités syntaxiques, ont masqué la finalité et l'objectif du théologien engagé qu'est Al Baqillani.

La seule faille qui peut atteindre son système ou le fausser est l'emploi - quelquefois exagéré - du passif et surtout des participes. Nous avons ainsi comptabilisé 29 participes passés (ma'lum, ma'dum, mawjud, maqdur, muhtaj, mukhbar, muhdath, etc.), même des adjectifs peuvent être utiliser comme des participes tel que "waqi'" (qui arrive), "q'il" (qui a dit). Les seuls vrais adjectifs - mais qui ne sont pas indépendants - sont des adjectifs de relation: "daruri" (nécessaire), "nazari" (théorique). L'adjectif - le seul - qui est indépendant et qui exprime réellement une relation adjectivale c'est "qadim" (éternel, ancien), lié à la connaissance de Dieu.

Peut-on croire que l'utilisation de la syntaxe était innocente? Nous sommes convaincus que la relation entre la langue, le vocabulaire utilisé, la syntaxe, et les objectifs déclarés ou implicites de l'auteur est étroite. Sachant qu'Al Baqillani était une autorité au niveau de la langue, un expert du texte coranique et de la poésie arabe, un orateur hors pair, nous ne nous étonnons pas du niveau élevé de sa construction textuelle qui n'est que le reflet de son niveau théorique.

*3.4. Aspect pragmatique*

D'après les éléments que nous avons déjà analysés, il apparaît clairement que le livre "*At-tamhid*" s'adressait à une sphère particulière d'intellectuels de l'époque: c'est la sphère des mutakallimin.

Mais cette sphère était-elle la seule visée ?

L'aspect théorique, le niveau élevé de la langue utilisée et du raisonnement développé, exigeaient un niveau intellectuel que seule l'élite - surtout religieuse - détenait. Mais nous pensons que la classe politique était aussi censée recevoir un message fort, celui du renforcement du courant sunnite, dans une période où le chi'isme gagnait du terrain. D'ailleurs, le chapitre sur l'imamat et la position prise à propos de la période des quatre premiers califes clarifie cette tendance sunnite déjà annoncée par le premier maître des ash'arites dans son livre "*Al ibana*".

L'innovation d'Al Baqillani réside dans la bonne structuration de son livre, sur les bases d'un authentique traité de la connaissance. Il assoit son

message doctrinal et politique essentiellement sur des fondements théoriques. Les chapitres contre les sectes, le christianisme, le judaïsme, le dualisme perse, ont facilité l'adhésion des masses et des théologiens hésitants. Al Baqillani a pu utiliser des définitions comme principes de son argumentation. Ce n'est plus une croyance aveugle qu'il demande, (comme les hanbalites), ou une explication des notions d'après un lexique, mais c'est un long chemin de construction théorique au long duquel la définition, l'argumentation logique, le raisonnement, le bon sens l'emportent sur l'intertextualité. En effet, dans nos textes, aucun autre intertexte n'est introduit. L'argumentation atteint directement le lecteur sans intermédiaire ou relais. La force du raisonnement la garantit. Dans les cent premières pages, il n'a cité le Coran que dix fois, ce n'est que lorsqu'il étudiera le texte coranique pour démontrer sa suprématie, qu'il l'utilisera fréquemment. Mais, dans ce cas, on ne peut considérer le Coran comme une intertextualité car il est l'objet principal de l'étude. Ainsi, l'intertextualité a été correctement utilisée, elle est complémentaire, un outil ou un appui, elle ne remplace pas le texte.

Toutefois, au niveau de la typologie des textes que nous avons présentés, et bien que nous ayons retrouvé des éléments qui indiquent que nous sommes devant des textes polémiques et argumentatifs, nous nous garderons de nous baser sur cette seule constatation. Nous pensons que nous sommes face à un type textuel global qui est le texte argumentatif, mais qui concerne l'esprit du livre comme un tout fondé sur l'argumentation, la polémique et la réfutation. Cependant, si l'on envisageait seulement les textes concernant la science, on noterait la présence de l'argumentation (mais d'ordre logique), de la polémique (mais la plupart du temps sous une forme abstraite non nominative) et de la réfutation (mais par loi d'élimination des hypothèses illogiques).

Nous trouvons même, des éléments qui atténuent l'aspect engagé du texte, comme les explications, les définitions, les hypothèses, les présentations de possibilités, etc. Nous ne relevons aucune forme d'ordre ou d'impératifs directs ; la morale a laissé la place au bon sens, l'obligation religieuse à l'acception de la raison. Ce qui nous procure cette impression d'étudier un texte religieux argumentatif, ce sont notre connaissance de l'appartenance doctrinale de l'auteur et la force de son style et de son raisonnement.

Nous pouvons dire que ces textes associent le type argumentatif (argument, dialogue, polémique, corroboration, affirmation, etc.) avec un type descriptif (définition, attributs, compléments, épithètes, adjectifs). Ce

qui complique l'identification de la typologie des textes - mais facilite la lecture - c'est qu'ils sont variés grâce à la richesse de leurs composantes: différentes structures syntaxiques, usage de particules diverses, etc. Malgré cette variété, nous retiendrons qu'Al Baqillani grâce à une cohérence textuelle, une unité dans la signification et un respect des règles de présentation des idées (titres fréquents, petits paragraphes, interrogations, définitions brèves, particules, connecteurs, rappels, etc.) a pu préserver notre intérêt pour ses propos. Deux autres facteurs ont cependant contribué à la lisibilité, ce sont le fait que les transformations syntaxiques n'ont pas eu un effet d'ambiguïté, et qu'il a veillé à affecter à chaque mot une et une seule signification. C'est le cas notamment des termes "*ma'dum*", "*mawjud*", "*ma'lum*", etc.

*3.5. Aspect rhétorique*

Il est évident qu'Al Baqillani était un maître reconnu dans l'art de manier les potentialités de la langue arabe tant au niveau de la signification, de la néologie, qu'au niveau de la construction et du style. Nous avons tenté une expérience originale qui consiste à retrouver quelques figures rhétoriques à l'aide d'Al Baqillani lui-même en se référant à son livre "I'jaz al Qur'an". Nous avons ainsi recherché les figures qu'il a dégagées du texte coranique.

**L'implicite** *(at-tadmin)*: chez Al Baqillani, il est de deux sortes: "un implicite exigé par la structure de la langue comme "*ma'lum*" (objet de la connaissance) suppose l'existence du "*'alim*" (celui qui sait ou savant), et un implicite exigé par le sens de l'énoncé qui en dépend, comme l'attribut "*daribun*" (celui qui frappe) à propos de "*madrubun*" (celui qui est frappé)" . Dans ce deuxième cas, l'équivalent dans nos textes est "*'alimun*", "*ma'lumun*"(54). Si l'on se posait la question: pourquoi utiliser l'implicite? Il nous répond dans la même page: "*tout l'implicite vise à la brièveté*" que nous n'avons pas manqué de souligner à propos de la fragmentation des propos et l'utilisation des particules.

L'originalité d' Al Baqillani, surtout dans l'utilisation des possibilités de la langue - non comme outils mais comme faisant partie de la signification - réside dans le fait que l'implicite signifie pour lui non l'insertion d'un texte dans le texte (l'intertextualité) ou l'emprunt, mais il se situe au niveau de la signification, il est l'équivalent de "l'implicite" et de la "présupposition" chez les spécialistes de la pragmatique et des actes de langage (55).

---

(54) M. AL BAQILLANI, 1977, p.273.

(55) Voir à ce sujet O. DUCROT, op-cit, 1980. AUSTIN (John Langshaw)«*Quand dire, c'est faire*», traduit par Lane Gilles, Seuil, Paris, 1970, pp.48-53, RECANATI (François), «*La transparence et l'énonciation : pour introduire à la pragmatique*», Coll. L'ordre philosophique, Seuil, Paris, 1979, pp.180-187.

**La répartition** ***(at-tasrif)***: *"c'est la répartition des mots d'après les sens"*(56) qui est en fait l'équivalent de la dérivation et que nous retrouvons assez fréquemment chez l'auteur surtout à propos de "wujud" (existence) "qawl" (dire), "'ilm" (science), "kana" (verbe être). Une bonne répartition (qui n'est que l'équilibre entre les mots utilisés, leur signification et le rôle que l'auteur leur affecte) est considérée par les linguistes arabes comme une preuve de maîtrise de la langue.

**La suppression** ***(al hadhf)***: Al Baqillani utilise la suppression pour éviter les répétitions inutiles comme dans le cas de la première phrase du premier paragraphe: "... quelle est la définition de la science pour vous?

Nous avons dit: sa définition ..." suppression de : "pour nous".

Le même procédé est utilisé dans la deuxième question où il a supprimé dans sa réponse "les sciences se divisent".

**Adéquation (tala'um)** : qui peut être une adéquation dans les lettres (lettres identiques) ou dans les schèmes. Al Baqillani utilise effectivement l'adéquation des schèmes. Nous retrouvons ainsi le schème "maf'ul" souvent utilisé pour désigner:

ma'lum : objet de la connaissance.

ma'dum : inexistant.

mawjud : existant.

maqdur : ce qu'on a la capacité de faire.

makhluq : engendré.

manzur : celui qui est vu, dans le texte:

objet de la réflexion.

L'objectif d' Al Baqillani, en utilisant l'adéquation, est une meilleure réceptivité lors de l'audition, la facilité dans la prononciation et un "effet dans le cœur"(57) (le cœur = la raison). Ainsi, la ressemblance des schèmes avait pour objectif d'attirer l'attention sur les différences dans les significations données à chaque concept.

**Exemplification (tamthil)** : plusieurs fois, l'auteur donne des exemples, des explications sur les sortes de science, de créatures, de pays, de niveaux

(56) ATH-THA'ALIBI (Abu Mansour), " Rawdat al fasaha", édité par Salim Muhammad, Maktabat al Qur'an, Caire, 1994, p.58.

(57) M. AL BAQILLANI, 1977, p.270.

du raisonnement et d'objets de la connaissance afin de faciliter la compréhension et l'assimilation de son raisonnement.

La rhétorique d' Al Baqillani n'est pas utilisée pour les nécessités formelles de la construction textuelle, elle fait partie des composantes de la signification, c'est un outil de la conceptualisation. Nous pouvons ne pas adhérer aux thèses défendues par l'auteur, mais au niveau rhétorique et même pour l'ensemble de la construction textuelle, Al Baqillani a pu nous montrer la valeur de ses connaissances, une certaine cohérence logique et essentiellement une grande maîtrise de la langue.

### *3.6. Aspect contextuel*

D'après la biographie d' Al Baqillani, nous connaissons le contexte particulier de l'écriture du livre "*At-tamhid*", ainsi que son destinataire direct. Mais le prince héritier Samsam Ad-Dawla était-il le vrai destinataire? Etait-il le seul ?

A notre avis, il n'était pas le seul. Par d'autres éléments de sa biographie, nous savons que l'auteur a été appelé à la cours de 'Adud Ad-Dawla parce que ce dernier avait constaté l'absence d'un représentant des sunnites ash'arites dans son *majlis*, alors que leurs adversaires étaient représentés, notamment par les deux mu'tazilites: Abu Sa'd Bishr b.Al Husayn Ad-Dawudi, le grand cadi de Shiraz (m.990/380 H) et Al Ahdab (m.1010/400 H) chef des mu'tazilites de Bagdad. Le livre était donc adressé au sultan 'Adud Ad-Dawla pour l'informer sur les principes de la doctrine ash'arite, mais également pour attaquer ses adversaires et particulièrement les mu'tazilites.

D'un autre côté, l'attaque contre le judaïsme et la théologie chrétienne avait deux objectifs: le premier, pour montrer à tous que les ash'arites étaient les meilleurs défenseurs de l'Islam, et le deuxième, pour s'affirmer lui-même comme référence particulièrement dans ce domaine, et comme une autorité dans le Kalam, en général. Il faut aussi souligner que depuis l'apparition d'Al Ash'ari, la lutte n'a cessé entre les deux écoles à tous les niveaux: culturel, politique et social[58] .Sur le plan théorique, le contexte culturel était imprégné d'une multitude de présences que le premier et deuxième siècles n'avaient pas connues, essentiellement à cause des faits suivants:

(58) Z. JAR ALLAH, op-cit, 1974, pp.180-225.

a- Régression de la Tradition et du Fiqh après presque deux siècles de suprématie.

b- Présence de la philosophie après le passage d'illustres philosophes comme Al Kindi (m.873/260 H), Al Farabi (m.950/339 H) et bien d'autres.

c- Développement de courants théologico-philosophiques chi'ites.

d- Présence des soufis dans le paysage social et culturel de la société musulmane.

e- L'existence, à cette époque, de plusieurs centres culturels florissants en Égypte, Espagne, etc. malgré le morcellement de l'empire musulman.

f- Affirmation des autres branches de la connaissance comme la médecine, l'astronomie, les mathématiques, dans les cours des gouverneurs, des princes et dans la société en général.

Ce climat exigeait d' Al Baqillani l'ash'arite (alors qu'on l'appelait expressément pour présenter sa doctrine) d'écrire "At-tamhid" qui était effectivement "le premier exposé systématique de la doctrine ash'arite et de son cadre métaphysique"[(59)] . C'est "le premier essai pour doter l'ash'arisme d'un vrai système doctrinal"[(60)] .

### 3.7. Evaluation

Pour le Kalam, bien qu'il fut une discipline religieuse ayant pour but de défendre la religion par la voie de la polémique et du raisonnement, nous avons constaté qu'elle opère une démarcation nette avec les disciplines précédentes. La théorie de la connaissance a une importance réelle dans les systèmes de pensées des gens du Kalam. les mutakallimin musulmans ont pu se démarquer des textes sacrés, tout en utilisant le discours religieux, ils ont pu créer leur propre vocabulaire et des théories assez originales. Ils ont pu opérer une ouverture de la pensée religieuse sur la politique, les autres disciplines et les autres cultures. Nous savons que les mutakallimin avaient touché à la philosophie, à la logique, à l'histoire générale des civilisations et qu'ils ont beaucoup bénéficié des traductions réalisées durant cette période. Al Baqillani n'est qu'un exemple de cette efficacité théorique qu'on

---

(59) FAKHRI (Majid)," *Histoire de la philosophie islamique*", traduit de l'anglais par Nasr Marwan, CERF, Paris, 1989, p.234.

(60) CORBIN (Henry), " *Histoire de la philosophie islamique*", Gallimard, Paris, 1986, p.176.

reconnaît chez les mutakallimin du IIIème/IVème et Vème siècles comme les mu'tazilites An-Nazzam (m.845/231H), Al 'Allaf (752-840/135-226H), Al Jaba'i (m.915/330H), et l'ash'arite Al Juwayni (1028-1085/419-478H).

Le plus important apport du Kalam est d'inscrire la question de la nature et les limites de la connaissance dans la réflexion religieuse à côté de questions comme l'existence de Dieu. La définition de la notion de "*'ilm*" est devenue une des composantes d'une vraie théorie de la connaissance, au-delà des simples définitions des lexicographes et des exégètes restés bloqués au niveau de la langue. Avec les penseurs du III*ème* et IV*ème* siècles, la textualité liée à la notion de "*'ilm*" est devenue un vrai champ théorique, plus vaste que les champs lexical et sémantique des deux premiers siècles.

Concernant les textes d'Al Baqillani, nous avons essayé de montrer l'existence d'une relation étroite entre le raisonnement (compétence théorique) et les composantes lexicales, sémantiques, syntaxiques, rhétoriques (compétence linguistique). L'établissement de cette relation a prouvé une véritable compétence textuelle: on est face à une cohésion et même face à une complète homogénéité entre le contenu et le déroulement textuel. Le texte global n'est pas la présentation d'une théorie parachevée dès le départ, mais le résultat d'un processus fait d'un ensemble de voies de recherche, de compromis, d'arguments, de définitions minimales, de principes de bons sens. La langue, tout en déroulant la textualité s'intègre à la signification et à la construction théorique. Quant à l'auteur, nous avons pu apprécier son niveau intellectuel remarquable. Nous sommes devant un esprit méthodique qui sait manier la langue, maître dans la polémique et l'argumentation. Son recours à la logique et au bon sens présente une rupture par rapport aux méthodes des fuqaha et des traditionnistes chez qui l'argumentation est formulée par et pour l'intertextualité (le Coran et la Tradition).

D'après l'histoire générale de la pensée arabo-musulmane, nous savons que c'est le fruit de contributions multiples, surtout des mu'tazilites au niveau du Kalam, et des philosophes musulmans au niveau des apports des autres cultures. A l'époque d' Al Baqillani, le vocabulaire philosophique était déjà assimilé, la contribution musulmane dans le domaine scientifique était déjà confirmée. Au contact de ces composantes, le Kalam avait pu créer sa propre terminologie et une vraie conception méthodologique. Ceci a placé le Kalam à la croisée des chemins, entre les sciences dites "étrangères" et les sciences religieuses. Il y a eu, certes, un syncrétisme, mais qui a été enrichissant pour la pensée religieuse musulmane.

Pour ces raisons, nous avons hésité dans le choix du représentant du Kalam, entre les deux mu'tazilites Al Jahiz (m.869/255 H) ou 'Abd Al Jabbar (m.1025/415 H) et Al Baqillani. Al Jahiz avait abordé dans ses épîtres[61] des sujets similaires comme la connaissance[62] , la défense du Kalam, l'imamat, etc. Mais ce ne sont que des épîtres sur différents sujets, sans fil conducteur ou continuité textuelle sans pouvoir assurer la cohésion et la progression. Quant au cadi 'Abd Al Jabbar, la similitude avec Al Baqillani est très frappante car les deux étaient presque contemporains, avaient œuvré dans les mêmes fonctions de la magistrature, avaient la même formation intellectuelle, et enfin avaient écrit sur les mêmes sujets: Fiqh, Kalam, "*I'jaz al Qur'an*" (insupérabilité du Coran). Le sujet de la connaissance faisait partie de leur système doctrinal.

'Abd Al Jabbar, dans son volumineux livre "*Al mughni*"[63] , avait réservé le douzième tome à la réflexion sur la connaissance (mais l'édition du Caire est très moyenne)[64] . Quant aux écrits mu'tazilites à ce sujet, ils sont presque inexistants, particulièrement ceux de l'époque que nous étudions[65]. Cependant, ce qui a déterminé finalement notre choix, c'est qu'Al Baqillani présente une théorie de la connaissance dans un seul ouvrage réservé à cet effet. Pour Al Jahiz et 'Abd Al Jabbar, nous aurions dû tenter de reconstituer une théorie à partir de plusieurs ouvrages, au risque de manquer notre objectif de cohésion théorique et textuelle.

De plus, Al Baqillani a, par son livre "At-tamhid", fortement influencé la manière de penser de plusieurs générations d'ash'arites comme Al Juwayni, Al Baghdadi, Al Ghazali et même des penseurs opposés à toute forme de Kalam, comme Ibn Taymiyya (1223-1328/622-728H) et Ibn Qaym Al Juziya (1292-1350/691-751H). Ibn Taymiyya reconnaît clairement ses mérites et le considérait comme "le meilleur mutakallim des ash'arites, il n'a pas d'égal ni avant lui ni après lui"[66].

---

(61) U. AL JAHIZ, op-cit, 1991.

(62) Ibid. , t.IV, pp.47-65.

(63) A. 'ABD AL JABBAR, op-cit,1960-1969.

(64) Voir les réserves émises par A. BADAWI, 1972, p.204.

(65) BERNARD (Marie), «*La notion de 'ilm chez les premiers mu'tazilites*» Studia. Islamica, G.P Maisonneuve-Larose, Paris, t.XXXVI, 1972, pp.23-45 et t.XXXVII, 1973, pp.27-56.

(66) A. IBN TAYMIYYA, «Ar-Rasa'il wa al masa'il», Caire, 1921, "*Epître sur la fatwa*", p.76.


مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء




يجمع هذا الكتاب بين دفتيه أبحاثا علمية خصصت لبحث موضوع التحاجج من حيث طبيعته ومجالاته ووظائفه وضوابطه.

يعد النظر في الظاهرتين الحجاجية والتحاجية نظراً في كيفيات ووجوه عرض الحجج ونَظْمها والاعتراض عليها ومعارضتها، في أفق إثبات الدعاوى أو إبطالها.

لاشك في أن هذا الكتاب، بما ينطوي عليه من أبحاث رصينة، مختلفة المشارب ومتباينة المرجعيات، توجد بذور قمينة بإثراء البحث المنطقي في الساحة الثقافية المعاصرة.